ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE.

IN VERBINDUNG MIT

D. W. GASS, D. H. REUTER UND D. A. RITSCHL

HERAUSGEGEBEN VON

Dr. THEODOR BRIEGER,

LICENTIAT DER THEOLOGIE UND ORDENTLICHER PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT MARBURG.

I. Band, 3. Heft.



GOTHA,

FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.

1876.

Ausgegeben den 15. December 1876.

PROSPECTUS.

Fehlte es schon seit längerer Zeit an einer Fachzeitschrift, welche in zweckmässiger Weise die heutige Kirchengeschichts-Wissenschaft vertrat und förderte, so ist jetzt das Bedürfnis nach einem solchen Organ ein dringendes geworden, da jüngst auch die einst von ILLGEN gestiftete „Zeitschrift für die historische Theologie" eingegangen ist. Dieser letztere Umstand hat die Absicht zur Reife gebracht, von Ostern 1876 ab unter obigem Titel eine neue Zeitschrift erscheinen zu lassen, deren Bestimmung es ist, die **Kirchen- und Dogmen-Geschichte** in ihrem ganzen Umfange zu pflegen, so dass auch die christliche Culturgeschichte, die Archäologie der kirchlichen Kunst, die monumentale Theologie wie die kirchliche Geographie und Statistik ihre Berücksichtigung finden. Doch wird in der Art, wie die Lösung der wissenschaftlichen Aufgabe versucht werden soll, das jetzige Unternehmen durchaus selbstständig und unabhängig von dem früheren sein.

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte **will in erster Linie der streng wissenschaftlichen, methodischen Forschung dienen.** Aus diesem Grunde werden **Untersuchungen** den grössten Teil des Raumes in Anspruch nehmen. Ausserdem aber soll die Zeitschrift noch liefern:

1) **Essays.**
2) **Kritische Uebersichten** über die Leistungen auf den verschiedenen kirchengeschichtlichen Gebieten, dazu bestimmt, periodisch den Fortschritt der Wissenschaft wie auch die Lücken der Forschung aufzuzeigen und zugleich regelmässige Recensionen einzelner Bücher entbehrlich zu machen.
3) **Analekten:** kürzere Mitteilungen über neue handschriftliche und monumentale Funde; bisher ungedruckte Quellenstücke von mässigem Umfange; statistische Nachrichten und dergleichen.

(Forts. auf S. 3 d. Umschl.)

Ueber den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther.

Von

Prof. Dr. **Adolf Harnack**

in Leipzig.

[Fortsetzung und Schluss.][1])

II.

Es ist schon mehrfach ausgesprochen worden, dass die Anfangssätze eines altchristlichen Schriftstückes für die Geschichte desselben in der Kirche von höchster Bedeutung gewesen sind und oft genug den Grad des Wertes bestimmt haben, welchen man demselben beilegte. Gewiss verdankt auch der sogenannte zweite Clemensbrief das hohe Ansehen, zu welchem er gestiegen ist, nicht zum mindesten seinen beiden ersten Kapiteln, vor allem den Anfangssätzen des ersten [2]). Der Verfasser beginnt mit der Aufforderung, den eigentümlichen Wert der Person Christi nicht gering anzuschlagen. Beachtet man, dass die ganze Predigt darauf abzielt, die Erfüllung der Gebote Christi den Hörern einzuschär-

---

1) Siehe S. 264 ff.

2) So müssten wir urteilen, auch wenn bestimmte Zeugnisse dafür fehlten; sie sind aber vorhanden (vgl. die Ausführungen im vorigen Abschnitt). Allein der Ausspruch, man solle über Christus denken ὡς περὶ θεοῦ, musste zu allen Zeiten den Vätern der Kirche und den noch weiter nach rechts stehenden Parteien (Monophysiten) willkommen sein. Schon seit Beginn des dritten Jahrhunderts fing man an, sehr eifrig die älteren Schriften nach „Theologien" Christi zu durchsuchen (vgl. den Anonymus bei Euseb., Hist. eccl. V, 28, 4 ff.).

fen [1]) und dass in derselben jede Polemik gegen ebionitische Christus-Vorstellungen fehlt, so kann dieser Eingang auf den ersten Blick befremden. Allein der straffe Zusammenhang muss sofort einleuchten, wenn wir weiter hören, dass der Prediger die unvollkommene Schätzung der Person Christi gleichsetzt mit der unvollkommenen Schätzung der von ihm gebrachten Erlösung [2]), und deshalb im folgenden die überragende Grösse dieser Erlösung gegenüber der heidnischen (c. 1) und jüdischen (c. 2) Vergangenheit darzulegen bestrebt ist. Indem er mit diesen Gedankenreihen den Anfang macht und sie seiner Paränese zugrunde legt, befolgt er eine Methode, die im nachapostolischen Zeitalter allgemein gültig gewesen sein muss, von welcher schon der Hebräerbrief Zeugnis ablegt. Freilich hat man den Verfasser des letzteren vielfach dahin misverstanden, er polemisire gegen theoretische Irrtümer, gegen Rückfall in das Judentum, judaistische Messias-Vorstellungen u. s. w., ihm seien also die christologischen Ausführungen und der Nachweis der Erhabenheit des alten Bundes über den neuen in einer polemischen Form selbständiger, letzter Zweck gewesen. Allein man hat sich bei diesem Urteile wieder einmal von jenem kriticistischen Spürsinn irre leiten lassen, der unermüdlich auf Ermittelung und ausreichende Berücksichtigung des Einzelnen wirkt, ohne zu Erwägungen über den Ort und die Stufenfolge der Gedanken im ganzen einer Urkunde genügend zu veranlassen. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die Vergleichung des alten Bundes mit dem neuen und die Ausführungen über die erhabenere Würde des neuen und seines Mittlers im Vergleich mit dem alten und seinen Priestern in dem Hebräerbrief eingeführt ist, um die Ermahnungen zur völligen Hingabe an Gott, zu vollständiger, freudiger Erfüllung der Lebensaufgaben, zur Ueberwindung aller Hemmnisse auf das entsprechendste zu begründen.

---

1) Vgl. Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche (2. Aufl. 1857), S. 286f.

2) c. 1, 1: *Ἀδελφοί, οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν· καὶ οὐ δεῖ ἡμᾶς μικρὰ φρονεῖν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν.*

Glaubt man aber, der Verfasser habe nebenbei noch theoretische Zwecke verfolgt, so sind dieselben nicht als polemische, sondern als apologetische zu bestimmen. Die Vergleichungen des alten Bundes mit dem neuen, der alten Mittlerpersonen mit dem Sohne Gottes, der Synagoge mit der Kirche, zum Zweck der Paränese im Dienste der Apologetik sind — wie man aus den wenigen, uns erhaltenen Resten sicher schliessen darf — viel geübt worden in der ältesten Heidenkirche [1]); sie als Polemik gegen Judenchristen, Judaismus u. s. w. zu deuten, bezeichnet eine schwere Verkennung der ganzen Lage, in welcher sich die werdende katholische Kirche — und diese ist nicht nur zum grössten Teil, sondern ganz wesentlich Heidenkirche — mit ihren Ansprüchen im zweiten Jahrhundert befand. Im bestimmtesten Gegensatz zur jüdischen „Pseudokirche" unter fortwährenden theoretischen Auseinandersetzungen mit ihr hat sich das Selbstbewusstsein der Grosskirche entwickeln müssen, und dies einfach deshalb, weil von dorther die Weltstellung, welche die Kirche einzunehmen und in ihrer Berechtigung nachzuweisen entschlossen war, sehr entschieden beanstandet werden konnte. Drei Hauptprädicate, welche die Kirche sich beilegte und deren Anerkennung sie erzielen musste, konnten vom Judentum her ihr streitig gemacht werden: die Unabhängigkeit von jeder anderen Religion, das alle anderen Religionen überragende hohe Alter, die Einzigartigkeit. Auf diese drei Prädicate gründete aber die alte Kirche nicht zum mindesten ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit, d. h. ihren Anspruch an die gesammte Menschheit. Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, mit welchen Mitteln sich die Kirche der jüdischen Einwürfe, die weniger von Juden gemacht worden sein wer-

---

[1]) Vgl. die Ausführungen im Barnabasbrief (doch scheint dieser Brief sich zugleich auch auf wirkliche Gefahren, die der Gemeinde, an welche er schreibt, von judaistischer Seite her drohen, zu beziehen; er ist also mit Behutsamkeit zu benutzen), im ersten Clemensbrief und in den Werken Justins. — Overbeck (Studien zur Geschichte der alten Kirche I, S. 15. 26—41; Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1872, III, S. 305f.) giebt lehrreiche und richtige Beobachtungen.

den — sie drängten sich vielmehr der Kirche selbst auf und mussten auch einsichtigen Heiden nahe liegen — entledigt hat; soviel wird aber schon aus diesen Andeutungen hervorgehen, dass die Auseinandersetzung mit dem Judentum wesentlich auch als ein Kampf um den Besitz und zwar um den Alleinbesitz des Alten Testaments bezeichnet werden kann. Die Kirche konnte sich unmöglich, wollte sie ihre Alleingültigkeit behaupten, mit dem Erweise des paulinischen Gedankens, die christliche Kirche sei als die berufene Erbin in den geschichtlichen Offenbarungsbesitz des alten Bundesvolkes getreten, befriedigen, auch wenn sie diesen Erweis und Ausführungen, wie die in Römer 11 gegebenen verstanden hätte: deshalb bezeichnet man den Standpunkt, den die Heidenkirche im zweiten Jahrhundert gegenüber dem Judentum eingenommen hat, durchaus unrichtig, wenn man meint, sie habe sich damit begnügt, die Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes als ihre eigne Vorgeschichte in Anspruch zu nehmen. Da sie sich selbst an das Alte Testament in allen Beziehungen gebunden wusste, ging ihr Streben vielmehr dahin, eine Offenbarungsgeschichte Gottes mit irgendeinem Volke gänzlich zu eliminiren, das Alte Testament aller historisch-nationalen Beziehungen zu entkleiden und dasselbe allein als prophetische Urkunde für die christliche Kirche, die so alt als die Welt sei, ob sie gleich erst in den letzten Tagen der Welt offenbar geworden, zu erweisen und zu gebrauchen. Die Heidenkirche hat es wohl verstanden, dass es ihr nur auf diesem Wege gelingen könnte, eine eigentümliche christliche Theologie zu erzeugen und die Weltstellung, welche einzunehmen sie sich berufen sah, zu erreichen und zu behaupten: darum hat sie von Anfang an, auch wo sie nicht direct angegriffen wurde, das Bedürfnis gefühlt, sich mit der Synagoge in der angegebenen Weise auseinanderzusetzen, um das entgottete Judentum dann in die grösstmöglichste Entfernung von ihren eignen Grenzen rücken zu können. So sicher die Heidenkirche allüberall, so weit wir sehen können, diesen Weg ihrer Selbstbehauptung betritt, so wenig ist sie sich aber darüber von Anfang an und noch auf lange hinaus klar gewesen, unter welcher Formel sie nun das gottentleerte Judentum zu be-

greifen habe. Ist die Synagoge nicht etwa von Anfang an das satanische Gegenbild der wahren Kirche, die Kapelle des Teufels neben der Kirche Gottes, oder ist sie das Zerrbild derselben, auf einer Grundlage von Misverständnissen der göttlichen Offenbarung auferbaut, oder ist sie am Ende doch eine Vorschule, wenn auch eine unvollkommene, für die Kirche Gottes? Besitzt sie eine Spur wirklicher Gotteserkenntnis, oder ist ihr Gott zwar derselbe, wie der der Kirche, ihre Gottes*erkenntnis* aber nur eine scheinbare, angebliche? Hat sie einmal einen Bund mit Gott besessen, oder niemals, und wenn jenes, wann ist derselbe aufgehoben worden? Unterscheidet sich ihre Gottesverehrung specifisch von der heidnischen oder nicht? Wie ist ihr ganzes Opferwesen zu beurteilen? Ist es ein Hohn auf alle göttlichen Gebote, ist es eine Verzerrung derselben, oder steht es unter göttlicher Zulassung? Alle diese Fragen sind im vorirenäischen Zeitalter in der heidenchristlichen Grosskirche behandelt worden, ohne eine bestimmte einheitliche Lösung zu erfahren. Sie bezeichnen auf das deutlichste die Entfernung, in welcher sich das heidenchristliche Bewusstsein von den Fragen, welche in dem apostolischen Zeitalter brennende waren, schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts befand. Es zeigt sich hier, mit wie geringem Recht man wenigstens nach dieser Seite hin von dem *paulinischen* Gepräge der heidenchristlichen Kirche sprechen darf. Dagegen tritt nun andererseits an diesem Punkte wie Zusammenhang so Gegensatz der kirchlichen Behauptungen zu allen den sogenannten gnostischen Speculationen zutage. Genau dieselben Fragen nämlich mit eben demselben Erfolge werden in den gnostischen Secten im zweiten Jahrhundert betreffs der Synagoge aufgeworfen, wie in der Grosskirche: weder in den Fragestellungen noch in den Beantwortungen zeigt sich irgend ein wesentlicher Unterschied. Dort wie hier geht man genau bis an dieselben Grenzen auseinander. Aber darin liegt nun die grosse Differenz, dass man in den gnostischen Secten die völlige Scheidung, welche die Kirche zwischen Altem Testament und Synagoge vollzogen hatte, nicht acceptirte. In den meisten gnostischen Secten ist jede Aussage über die Synagoge zu-

gleich eine Aussage über das Alte Testament, die Aufstellungen der Grosskirche dagegen über das Judentum berühren die Frage nach dem Alten Testament und seiner Geltung gar nicht. Dieses ist ja eben dem Judenvolke genommen und darum haben alle Verhandlungen über jenes nach vollzogener Trennung beider eine untergeordnetere Bedeutung: sie können in gewissem Sinne freigegeben werden. Man mag an dieser Beobachtung lernen, welcher Wert dem allgemeinen Gerede von den unhistorischen Verflüchtigungen und Allegorien der Gnostiker im Gegensatz zur „geschichtstreuen" Theologie der kirchlichen Männer zuzuerkennen ist. So wie die Dinge damals lagen, stand man vor der Entscheidung, entweder mit Preisgeben des Alten Testaments die absolute Neuheit des Christentums zu behaupten, damit aber zugleich auf den eindrucksvollsten Teil der Apologetik vor eignem und fremdem Forum und auf eine unersetzbare Grundlage christlichen Lebens und Denkens zu verzichten, oder das Alte Testament dem geschichtlichen Boden völlig zu entziehen und es zur authentischen Urkunde der christlichen Religion umzustempeln. Die hellenistischen „Gnostiker" (von den ältesten ist hier überhaupt nicht die Rede) entschieden sich, im einzelnen mannigfach auseinandergehend, gleich anfangs aber schon Vermittelungen suchend, für Ersteres — doch wohl nicht deshalb, weil ihnen der „nüchterne, historische Sinn" mangelte; die Grosskirche, gewiss ohne jede theoretische Ueberlegung, wählte den anderen Ausweg. Ihr gehörte die Zukunft; ja man kann sagen, dass sie nicht zum mindesten eben deshalb „Grosskirche" geworden ist, weil sie das Alte Testament, welches sie aus apostolischer Zeit überkommen hatte, allerdings um einen eigentümlichen Kaufpreis, bewahrt hat und so das Bewusstsein, treue Hüterin und Erbin jener Zeit zu sein, leicht aufrechterhalten und die Berechtigung desselben ohne Schwierigkeiten äusserlich erweisen konnte. So wenig vollständig in dieser Gedankenreihe der Gegensatz zwischen den Speculationen der Grosskirche und denen der hellenistischen Gnostiker angegeben ist, so gewiss ist in ihr einer der wesentlichsten Differenzpunkte zwischen beiden bezeichnet. Es ist aber bisher noch nicht genügend darauf aufmerksam

gemacht worden, dass die verschiedenen Stellungen der gnostischen Lehrer zum Alten Testament genaue Parallelen an den verschiedenen Stellungen der kirchlichen Lehrer zur Synagoge haben.

Aber das Streben der Grosskirche, sich selbst und der Welt Rechenschaft zu geben von ihrer Unabhängigkeit und Allgemeingültigkeit gegenüber allen andern Religionsformen und Denkweisen, jenes Streben, sich selbst in den Alleinbesitz aller Gottesoffenbarungen, wo dieselben sonst noch anerkannt werden mussten, zu setzen, wurzelt doch im letzten Grunde in dem Bewusstsein ihres einzigartigen Verhältnisses zu Gott und in den Erfahrungen von der überragenden Grösse der Heilsgüter, die ihr geschenkt waren. Dieses Bewusstsein soll in den christologischen Formeln zum Ausdrucke kommen, und zwar werden dieselben von Anfang an in der Heidenkirche so gefasst, dass in ihnen zugleich der Besitz des Alten Testaments, welches die Kirche für sich allein in Anspruch nimmt, die abschliessende Aufhebung aller Particularoffenbarungen Gottes, wie solche von Einigen in ausserchristlichen Gebieten zugestanden wurden, und der Gegensatz gegen die Synagoge — also wiederum Unabhängigkeit und Allgemeingültigkeit des neuen Glaubens — deutlich hervortritt. Von hier aus erklärt sich auch die so wundersame Erscheinung, dass sich in der Heidenkirche, so viel wir wissen, von Anfang an so selten ein nennenswerter Widerspruch gegen die höchsten Schätzungen der Person Christi erhoben hat und dass ein Rückzug auf die Schätzung Christi, wie sie etwa in den Bezeichnungen des gottgesandten Propheten und Lehrers ausgesprochen ist, nicht mehr angetreten wird, obgleich in der Fassung der Heilsgüter, welche Christus gebracht, und in der Bestimmung des Heilsverhältnisses, in welches er die Menschen versetzt hat, eigentlich (für die Apologeten z. B.) keine Nötigung gegeben war, über die Schätzung Christi als des gottgesandten Propheten der Wahrheit hinauszugehen [1]). Es ist irrtümlich, wenn man aus

1) Die Schätzung der Person Christi wird eben in dem vorirenäischen Zeitalter in der Heidenkirche nicht vornehmlich von seinem Heilswerke her

einigen Stellen bei Justin glaubte schliessen zu dürfen, dass dieser Theologe unter Umständen seine Verknüpfung der Logosidee mit der Person des historischen Jesus preisgegeben und sich auf die Anerkennung Jesu als des Lehrers der Wahrheit zurückgezogen hätte. Eine genaue Erwägung der betreffenden Stellen führt zu ganz anderen Resultaten.

Deshalb aber ist die uns vorliegende pseudoclementinische Predigt so wertvoll, weil ihr Eingang auf das deutlichste bezeugt, welches Interesse man an dem Verbote des *μικρὰ φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ* nahm. Die Grösse des Heils (*σωτηρία*) und der Gegensatz gegen das Heidentum und die „Judenkirche" kann nicht mehr sicher behauptet und erwiesen werden, wenn man über Christus nicht *ὡς περὶ θεοῦ* denkt. Dass diese Erwägungen aber in einer esoterischen Schrift, in einer Predigt zum Ausdruck gekommen sind, ist ein Erweis dafür, wie sehr jene Gedanken im Vordergrund standen und wie falsch diejenigen urteilen, welche die altchristliche Apologetik immer nur auf ein heidnisches Forum beziehen wollen.

Des Näheren aber führt der Prediger seine einleitenden Gedanken also aus: Wer Geringes über die Person Christi denkt, der beweist damit, dass er auch geringe Vorstellungen hat von dem durch ihn uns gebrachten Heile und von dem Erbe, dessen Mitteilung wir noch erhoffen. Somit sündigt er, indem er verkennt, *πόθεν ἐκλήθημεν καὶ ὑπὸ τίνος καὶ εἰς ὃν τόπον, καὶ ὅσα ὑπέμεινεν Ἰ. Χρ. παθεῖν ἕνεκα ἡμῶν.* Deutlicher kann gar nicht ausgesprochen sein, wie verhängnisvoll

gewonnen, sondern ist Ausdruck der Weltstellung der von ihm gestifteten Gemeinde. Damit soll nicht geleugnet werden, dass nicht auch der religiöse Sinn an diesen Bestimmungen Anteil genommen hat; aber die Reflexion, sofern sie von dem factisch bestehenden Heilsverhältnisse aus auf die Person des Begründers desselben zurückgeht, kommt über die Schätzung Christi als des vollkommenen Lehrers der Wahrheit nicht hinaus. Dieser Mangel ist nur verdeckt durch die Einführung der theologischen Speculationen, in denen im letzten Grunde allerdings auch eine Forderung des neuen religiösen Bewusstseins zum Ausdruck kommt. Ein Verständnis für die alttestamentlichen Grundlagen des neuen Glaubens, vor allem auch für die messianische Idee, fehlt der Heidenkirche eben gänzlich; sie hat es niemals besessen.

dem Prediger jede Unterschätzung der Person Christi erscheint. Dieselbe schliesst ihm die gänzliche Verkennung des Elendes, in welchem wir vorher lagen, der Würde, welche wir nun erhalten haben, des Urhebers unseres Heiles und des Werkes Christi in sich. Ihm liegt es deshalb am Herzen, die Dunkelheit der vergangenen Tage und die herrlichen Gaben, die wir jetzt besitzen, zu schildern: „Das Licht hat er uns geschenkt, wie ein Vater hat er uns seine Söhne genannt, [schon] verloren hat er uns gerettet. Blind waren wir in unserem Sinn, Holz und Steine und Gold und Silber und Erz, Menschenwerke, beteten wir an; ja unser ganzes Leben war nichts anderes als ein Sterben. Die Finsternis hat er uns genommen; wir können wieder sehen. So hat er sich unserer erbarmt und voll Mitleid uns erlöst, uns, die wir keine Hoffnung auf Heilung mehr hatten, ausser auf Heilung, die von ihm käme; *ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐκ ὄντας καὶ ἠθέλησεν ἐκ μὴ ὄντος εἶναι ἡμᾶς.*“

Ist in diesen Ausführungen der volle Gegensatz gegen die heidnische Vergangenheit enthalten, aus welcher die Hörer stammen, so schliesst nun der Prediger, scheinbar ganz unvermittelt, daran (c. 2) eine Erörterung an, die den Gegensatz des Gottesvolkes zur Synagoge und die überragende Würde desselben ihr gegenüber ausdrücken soll. Wir wissen jetzt, weshalb eine solche notwendig erschien. Der Prediger citirt Jes. 54, 1 und knüpft an diesen oftmals (seit Gal. 4, 27) in ähnlichem Sinne verwendeten Spruch folgende Bemerkungen: „Unfruchtbar war unsere Kirche, bevor ihr Kinder gegeben wurden. ‚Schreie auf, die du nicht in den Wehen liegst‘, wird uns gesagt, damit wir nicht, Kreissenden gleich, lass werden, unsere Gebete ohne Ceremonien (*ἁπλῶς*: im Gegensatz zum jüdischen Cultus) zu Gott zu bringen. Endlich: ‚Mehr sind die Kinder der Einsamen, als derer, die den Mann hat‘ gilt uns. Denn nicht mit Kindern von Gott begabt schien unser Volk; nun aber, gläubig geworden, sind wir zahlreicher geworden als die, welche Gott zu haben scheinen.“ Hierauf lenkt der Verfasser wiederum in die c. 1 gegebenen Ausführungen ein mit den Worten: „Und eine andere Schrift sagt: ‚Nicht

bin ich gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder.'" Er betont noch einmal, dass die wunderbare Grösse des von Christus gebrachten Heiles darin bestehe, dass er schon Verlorene gerettet habe, und findet nun den Uebergang zu dem eigentlichen Thema [1]), indem er die Frage aufwirft: „Da Christus uns ein so grosses Erbarmen geschenkt hat und wir durch ihn den Vater der Wahrheit erkannt haben — *τίς ἡ γνῶσις ἡ πρὸς αὐτόν*?" Schon gleich im Eingange hatte er ähnliche Fragen aufgeworfen: *τίνα οὖν ἡμεῖς αὐτῷ δώσομεν ἀντιμισθίαν; ἢ τίνα καρπὸν ἄξιον οὗ ἡμῖν αὐτὸς ἔδωκεν* (c. 1, 3)? *ποῖον οὖν αἶνον αὐτῷ δώσωμεν ἢ μισθὸν ἀντιμισθίας ὧν ἐλάβομεν* (c. 1, 5)? Bevor wir untersuchen, wie der Verfasser in seiner Predigt sie beantwortet, haben wir noch einige Punkte zu erledigen, die sich aus der Betrachtung der beiden ersten Kapitel ergeben.

Erstlich ziehen die Aussagen über Christus, welche der Verfasser macht, die Aufmerksamkeit auf sich. Sie scheinen eine modalistische Denkweise zu bekunden. Zwar will es noch wenig besagen, wenn es im Eingange heisst, man solle über Christus denken wie über Gott; denn damit ist nur im allgemeinen die Kategorie angegeben [2]). Auch die Frage: *ὑπὸ τίνος ἐκλήθημεν* (c. 1, 2) liesse sich im Sinne des Verfassers noch mit: *ὑπὸ θεοῦ* beantworten. Allein auffallen muss es, wenn v. 4 die Spendung des Lichtes auf Christus zurückgeführt wird, von ihm gesagt wird, er habe uns wie ein Vater Kinder genannt, er habe uns gerettet, er habe uns aus dem Nichtsein zum Sein berufen, und dabei Gottes selbst gar nicht gedacht wird. Zwar wird derselbe c. 2, 2. 3 genannt als der Empfänger der Gebete und der Lenker der Geschichte; allein unmittelbar darauf wird ein Herrenspruch als Gottes-

1) Ein bestimmter biblischer Text, an welchen die Predigt anknüpft, kann nicht nachgewiesen werden.

2) Der weitere Zusatz: *ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν* entstammt wohl einem schon damals gültigen Symbole (vgl. Barn. 7, 2; Polyc. ad Phil. 2, 1 [Acta 10, 42; 1 Petr. 4, 5; 2 Tim. 4, 1]). Dieses Prädicat steht ja überhaupt im Vordergrunde, und der Verfasser nennt es ausdrücklich, weil er sich in seinen weiteren Ausführungen auf dasselbe zurückbezieht.

spruch eingeführt (Matth. 9, 13) und nun fortgefahren: ὁ Χριστὸς ἠθέλησεν σῶσαι τὰ ἀπολλύμενα, καὶ ἔσωσεν πολλούς, ἐλθὼν καὶ καλέσας ἡμᾶς ἤδη ἀπολλυμένους. Ziehen wir hier gleich die Aussagen über Christi Person, die sich in der Predigt sonst noch finden, mit zu Rate. In c. 3, 5 wird Jes. 29, 13 einfach als Ausspruch Jesu eingeführt [1]), während umgekehrt c. 13, 4 ein Herrenspruch [2]) mit der Formel: λέγει ὁ θεός citirt wird. Christus ist es, der sich unserer erbarmt hat (c. 3, 1. 16, 2); Christus wird schlechthin als der Herr, der uns berufen, der uns erlöst hat (vgl. c. 5, 1. 8, 2. 9, 5 u. s. w.), bezeichnet [3]). Nicht nur von den ἐντολαί und ἐντάλματα Christi ist die Rede (c. 3, 4. 4, 5. 6, 7. 8, 4. 17, 1. 3. 6), sondern c. 6, 7 (vgl. 14, 1) wird gradezu von dem ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ gesprochen. Den Tag der Erscheinung Christi erwarten wir, ὅτε ἐλθὼν λυτρώσεται ἡμᾶς ἕκαστον κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (c. 17, 4), das βασίλειον τοῦ κόσμου wird dann in seiner Hand sein und er wird das Gericht halten (c. 17, 5f.), wie er auch die Verheissungen, deren Erfüllung noch zu erwarten steht, gegeben hat (c. 5, 5). Ihm gebührt deshalb Lob, Dank und Gegenleistung (c. 1, 3f. u. s. w.). Vor allem in dem ganzen ersten Abschnitt der Predigt bis c. 9, 5 wird von dem religiösen Verhältnis meistens so gehandelt, als bestände dasselbe wesentlich zwischen den Gläubigen und Christus. Umgekehrt heisst nun c. 10, 1 der Vater der Berufende [4]); er ist es, der uns als Söhne annimmt (c. 9, 10. 16, 1), er ist der Heilung Bringende (c. 9, 7); er hat die Verheissungen gegeben (c. 11, 1. 6. 7); sein Reich, ja den

---

1) Λέγει (scil. Christus) δὲ καὶ ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ. Vgl. auch c. 13, 2; 17, 4, wo Jes. 52, 5; 66, 18 Christus in den Mund gelegt ist.

2) Vgl. Luk. 6, 32—35.

3) „Κύριος“ ist in der Predigt, wie es scheint, immer Christus (vgl. c. 8, 4). Hie und da folgt es auf θεός, ohne dass ein Wechsel der Personen angedeutet wäre (vgl. c. 14, 1; 15, 3. 4). Dennoch darf man aus solchen Stellen nicht sicher schliessen, dass der Verfasser Gott selbst κύριος genannt hat. Dafür fehlen zuverlässige Belege. Auch c. 15, 4 ist nicht zwingend.

4) Ὥστε ποιήσωμεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς. Vgl. 16, 1: ἐπιστρέψωμεν ἐπὶ τὸν καλέσαντα ἡμᾶς θεόν.

Tag seiner Erscheinung (c. 12, 1f.) erwarten wir (c. 6, 9. 9, 6. 11, 7. 12, 1); er wird das Gericht ausüben: ἀποδιδόναι ἑκάστῳ τὰς ἀντιμισθίας τῶν ἔργων αὐτοῦ; ihm müssen wir daher allein dienen (c. 11, 1. 17, 7. 18, 1. 20, 1), seinen Willen erfüllen und Lob, Dank und Gegenleistung ihm als unserm Erlöser spenden (c. 9, 7f. 17, 7). Also, um es kurz zu sagen, wo der Prediger von den Beziehungen der Gemeinde zu Gott handelt, wo er das religiöse Verhältnis seiner Begründung oder seinem Vollzuge nach beschreibt, wo er das religiös-sittliche Verhalten regeln will, da führt er ohne jede nachweisbare Unterscheidung bald Gott selbst, bald Christus ein. In diesem Sinne, aber nur in diesem, ist er allerdings Modalist und zwar in einem Grade, wie er sich bei keinem neutestamentlichen Schriftsteller und ebenso wenig in irgend einem kirchlichen Schriftstücke des zweiten Jahrhunderts nachweisen lässt [1]). Das Wichtige aber ist nun dies, dass die religiöse Betrachtung, für welche Wirkungen Gottes und Wirkungen Christi zusammenfallen, die theologische Metaphysik des Predigers gar nicht beeinflusst hat. Dies hätte man schon aus dem alexandrinischen Fragment der Homilie erschliessen können; nun aber, nachdem sie vollständig vorliegt, ist es gar nicht mehr möglich, den Verfasser einer patripassianischen Denkweise zu beschuldigen. Die Christologie des Predigers steht in gewissen Grundzügen der des Hirten sehr nahe [2]). Gott allein ist ungeschaffen, er allein der Schöpfer (c. 15, 2) [3]). Christus ist ein vor der Welt geschaffenes, pneumatisches, himmlisches Wesen (9, 5. 14, 2f.), welches, von Gott gesandt (20, 5), menschliche σάρξ angenommen hat (c. 9, 5) und in den letzten Tagen erschienen ist (14, 2), um uns zu erlösen und uns als σωτὴρ und ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας die Wahrheit und das himmlische Leben zu offenbaren (c. 20, 5). Der Prediger trägt noch kein Be-

1) Aehnliches findet sich, wie bekannt, schon bei Paulus und Anderen, aber nicht mit der gleichen Unbefangenheit und Consequenz.

2) Unterschiede im Einzelnen sind unverkennbar.

3) Die Monarchie Gottes ist stark betont in der Schlussdoxologie; aber auch sonst in der Predigt ist sie ausgesprochen.

denken, die Stelle Gen. 1, 27, an welche schon die Alexandriner ihre Speculationen von der Erschaffung eines himmlischen Urmenschen geknüpft haben [1]), auf die Schöpfung des himmlischen, pneumatischen Christus zu deuten. Ihm ist also der präexistente Christus identisch mit dem ἄνθρωπος οὐράνιος der Alexandriner [2]). Auf Grund der Stelle c. 9, 5 [3]) hat man gemeint, der Prediger hielte den präexistenten Christus für den heiligen Geist; allein das πνεῦμα soll hier nur die Geist- und überirdische Licht-Natur Christi der Kategorie nach bezeichnen [4]); das wird aus c. 14, 2 f. völlig deutlich. Aus dieser Stelle erkennt man aber nun noch weiter, dass die Fragestellung eine ungehörige war. So viel nämlich lässt sich aus den krausen und verwirrten Allegorien c. 14, 3—5 erkennen, dass für den Verfasser das πνεῦμα ἅγιον gar keine Hypostase ist [5]). Er kennt nur die Grössen: θεός, πνεῦμα (Χριστός, ἐκκλησία), σάρξ (ἄνθρωπος). Christus wie die Kirche sind ihm beide pneumatische Wesen; die σάρξ aber des erschienenen Christus ist ein Abbild der Kirche, oder richtiger: in dem Fleische Christi ist die Kirche selbst erschienen; denn sie ist ja der Leib Christi. Hieraus folgt die Mahnung an die Gläubigen, dass, wer sein Fleisch verunehrt, die Kirche verunehre, und umgekehrt, dass, wer sein „Fleisch“ bewahrt, auch des Besitzes des „Geistes“ sicher sein dürfe, weil Kirche (Fleisch Christi) und Christus (Geist)

---

1) Vgl. Siegfried, Philo von Alex. (1875), S. 221. 242 u. s. w. Der himmlische Adam Philo's ist geschlechtslos.

2) Diese Vorstellung, Christus als der himmlische Adam, ist oft genug altchristlichen Schriftstellern ohne Grund zugewiesen worden. Sie ist im Ganzen sehr selten; Anklänge finden sich 1 Kor. 15, 45 f. Die Adam-Speculationen in den clementinischen Homilien gehen nur zum Teil auf alexandrinische Ideen zurück (vgl. Ritschl, Altkathol. Kirche [1857], S. 211 ff. Hom. Clem. XVI, 12 sqq. Recog. I, 45 sqq. Epiph. haer. XXX, 3).

3) Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ. Im Cod. C steht statt πνεῦμα: λόγος!

4) So richtig schon Hellwag in den Theolog. Jahrbüchern (1848), S. 233.

5) Vom heiligen Geist ist nur in dem Abschnitte c. 14, 3—5 die Rede.

eine unzertrennliche Einheit bilden [1]). Wenn dieser Gedanke negativ so ausgedrückt ist: *ὁ ὑβρίσας τὴν σάρκα ὕβρισε τὴν ἐκκλησίαν· ὁ τοιοῦτος οὐ μεταλήψεται τοῦ πνεύματος*, positiv dagegen in den unklaren Worten: *ἐὰν τις ἡμῶν τηρήσῃ αὐτὴν (ἐκκλησίαν) ἐν τῇ σαρκὶ καὶ μὴ φθείρῃ, ἀπολήψεται αὐτὴν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ· ἡ γὰρ σὰρξ αὕτη ἀντίτυπός ἐστι τοῦ πνεύματος*, so ist klar, dass der Ausdruck *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* nichts anderes bezeichnen soll, als was im *πνεῦμα* selbst gegeben ist: das pneumatische Lebensprincip, welches in Christus erschienen und durch ihn den Gläubigen zugänglich geworden ist. Das *πνεῦμα* ist Christus selbst (*λέγομεν εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν*); der von ihm ausgehende und mitgeteilte Geist ist der heilige Geist. Weder von Identität der Hypostasen des heiligen Geistes und Christi, noch von Unterscheidung derselben darf also hier die Rede sein; denn der heilige Geist ist für den Verfasser eben keine Hypostase [2]). Wenn es nun trotzdem den Anschein hat, als unter-

---

1) Der zu Grunde liegende, aber verschwiegene Gedanke ist vielleicht hierbei der, dass jeder Christ sich selbst zu einem Abbilde des erschienenen Christus ausgestalten soll. Angedeutet ist dieser Gedanke durch die Worte: *ἡ σὰρξ αὕτη ἀντίτυπός ἐστι τοῦ πνεύματος*; jedoch sollen dieselben, wovon man sich leicht durch aufmerksame Beachtung des Contextes überzeugen kann, zwei disparate Gedankenreihen begründen.

2) Man beachte hier den Unterschied zwischen dieser Christologie und der des Hirten. Für den Hirten ist das *πνεῦμα ἅγιον* eine selbständige creatürlich-himmlische Hypostase und zwar schon vor der Erscheinung Christi. Der präexistente heilige Geist ist aber der präexistente Sohn Gottes. Also kennt auch Hermas nur eine präexistente Person (abgesehen von den vor der Welt geschaffenen sechs übrigen Erzengeln). Die Differenz ist in den Ausdrücken gross, in der eigentlichen Grundvorstellung sehr gering. Grade der Hirte zeigt, wie schwankend man noch bei näherer Bestimmung der präexistenten Hypostase in den Combinationen und Analogien gewesen ist. Der Prediger ist auf seine Bezeichnung des Christus als *ἄνθρωπος οὐράνιος* gekommen, weil ihm eben diese das beste Mittel bot, die enge Zusammengehörigkeit von *Χριστός* und *ἐκκλησία* und damit die einzigartige Würde der Kirche schlagend zu erweisen. Gewiss verfügte er auch noch über andere Vorstellungen von der präexistenten Christushypostase, während es umgekehrt Zufall sein kann, dass Hermas jene in seiner Schrift nicht benutzt hat. Die Logos-

scheide der Prediger beide [1]), so hat man das als eine Anlehnung an die durch die Taufformel vorgeschriebene Fassung zu beurteilen, deren Verständnis ihm nicht mehr zugänglich gewesen ist [2]).

Neben dem himmlischen Christus erwähnt der Prediger nur noch eine himmlische Hypostase, die ἐκκλησία. Schon aus c. 2, 1 u. 3 musste man schliessen, dass ihm die ἐκκλησία mindestens so alt erscheint als die jüdische Pseudokirche: existirt hat sie, sie war nur στεῖρα und ἔρημος. Diese Vorstellung musste sich von selbst ergeben; sehr mannigfache Erwägungen, deren Ausgangspunkt hier nicht untersucht noch angegeben werden soll [3]), haben zu ihr geführt. Man würde irrig urteilen, nähme man an, dass gerade historische Ueberlegungen sie hervorgerufen. Schon ein solcher Gedanke, wie der im Epheserbriefe des Paulus c. 5, 23 ff. ausgeführte, legte die Vorstellung nahe. War einmal die Kirche in das „Pneumatische" gerückt, und fixirte man die religiöse Betrachtung, dass die Welt um der Kirche willen geschaffen sei, und Gott die Gläubigen πρὸ καταβολῆς κόσμου erwählt habe (Eph. 1, 3 f.), so war damit in der Denkweise jener Zeit die Vorstellung von der Kirche als einer himmlischen vorweltlichen Hypostase eigentlich schon gegeben. Aber auch das Recht des Alleinbesitzes des Alten Testaments, welches die Christen in Anspruch nahmen, liess sich nur von dieser Prämisse aus erweisen, während umgekehrt diese selbst wiederum durch den Gebrauch, den man vom Alten Testament machte, erhärtet wurde. So nennt denn der Prediger c. 14, 1 die Kirche, der er angehören will, die „erste" (im

---

Speculationen aber haben Beide sicher nicht gekannt. Die Auffassung vom Menschen als σάρξ, welcher durch Christus das πνεῦμα als Lebensprincip einwohnt, ist bei Hermas und dem Prediger dieselbe; vgl. Sim. V, 5—7 mit c. 14 Schluss.

1) Vgl. c. 14, 5: τοσαύτην δύναται ἡ σὰρξ αὕτη μεταλαβεῖν ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν κολληθέντος αὐτῇ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου.

2) Auch Justin befolgt ja, und viele Andere noch nach ihm, die Unterscheidung des λόγος von dem πνεῦμα, ohne derselben irgend einen Sinn abgewinnen zu können.

3) Vgl. Patr. Apost. Opp. ed. Gebhardt. fasc. I, 1 zu II. Clem. 14.

Gegensatz zur jüdischen Pseudokirche), die „geistliche“ (im Gegensatz zu ihrer empirischen Erscheinungsform), die „vor Sonne und Mond geschaffene“ (im Gegensatz zu ihrer zeitlichen Erscheinung), die „Kirche des Lebens“; er findet es im Alten Testament und von den Aposteln bezeugt, dass die Kirche *οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωθεν.* Das ist sie aber, weil sie *σῶμα Χριστοῦ* ist. Diesen Gedanken beugt er nun in eigentümlicher Weise dahin ab, dass die pneumatische Kirche die *σύζυγος* des himmlischen Christus ist, indem er Gen. 1, 27 auf die Erschaffung der beiden Aeonen, Christus und Kirche, deutet. Beide sind sie als eine Einheit vor der Weltschöpfung im Himmel vorhanden gewesen; beide dann *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* erschienen und zwar — eine sehr ungeschickte Verknüpfung zweier disparater Vorstellungen. — ist die Kirche zugleich mit Christus erschienen, nämlich *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ.* Es ist wenig lohnend, die Speculationen des Predigers noch weiter zu verfolgen: in seiner Deutung der Genesis-Stelle auf Christus und die Kirche hat er keine Nachfolger gehabt. Im Kampfe gegen die Gnostiker hat die Kirche gelernt, in der Wahl ihrer Bilder und in der Speculation über himmlische Aeonen vorsichtig zu werden: zur Zeit des Irenäus schon wäre gewiss die Christus-Kirche-Syzygie des Predigers in der katholischen Kirche nicht mehr geduldet worden. Ja man ist überhaupt mistrauisch geworden gegen die Annahme von himmlischen Aeonen, die auf Erden erschienen sind. Auch die Präexistenz der Kirche wird in dem Sinne, wie Pseudoclemens und der Hirte sie vortrugen, nicht mehr gelehrt. Die Ausarbeitung des Prädicats der Katholicität der Kirche und die Vorstellung von der himmlischen, triumphirenden Kirche als der Gemeinde der Vollendeten, des Urbildes der irdischen, rechtfertigten ebenfalls das eigentümliche Selbstbewusstsein der Kirche und gaben zu bedenklichen Speculationen keinen Anlass [1]).

---

1) Eine treffende Parallele zu Pseudoclemens bietet nur Hermas; vgl. Vis. II, 4, wo es von der in Gestalt einer alten Frau erscheinenden Kirche heisst: *πάντων πρώτη ἐκτίσθη· διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη.* Vis. I, 1. Aus den Worten Vis. I, 3

Doch gehen wir nun zur Betrachtung des eigentlichen Hauptinhaltes der Predigt über. „Das Thema der Schrift ist die Empfehlung, die Gebote Christi zu erfüllen; und dasselbe wird von drei Seiten behandelt, nämlich, dass darin das wahre der Grösse der Erlösung entsprechende Bekenntnis Jesu bestehe, dass darin der Gegensatz gegen die Welt ausgedrückt werde und dass dafür der Lohn der Auferstehung und des künftigen Lebens festgesetzt sei.“ [1]) Mit dem mosaischen Gesetze hat sich der Prediger nicht mehr auseinanderzusetzen: hier liegen ihm keine Schwierigkeiten vor; er spricht als rechtgläubiger Katholik [2]). Das rechte Bekenntnis

---

(ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων... τῇ ἰδίᾳ σοφίᾳ καὶ προνοίᾳ κτίσας τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν αὐτοῦ, ἣν καὶ ηὐλόγησεν) darf man vielleicht schliessen, dass Hermas ebenfalls Gen. 1, 27 f. auf die Schöpfung der Kirche bezogen hat. Dies ist um so wahrscheinlicher, als Hermas unmittelbar vorher von der Weltschöpfung berichtet hat. Gewarnt sei hier aber vor dem Fehlschlusse, als müsse Pseudoclemens, weil er Gen. 1, 27 auf die Schöpfung des Christus und der Kirche deutet, notwendig gelehrt haben, diese beiden Aeonen seien nach Erschaffung der Welt von Gott ins Leben gerufen. Eine solche Nötigung bestand für ihn ganz und gar nicht, auch nicht für seine Zeitgenossen. Zudem sagt er ja ausdrücklich wenige Zeilen vorher, die Kirche sei vor Sonne und Mond geschaffen. — Aehnlich ist auch die Vorstellung im Barnabasbrief (c. 13, 6): βλέπετε ἐπὶ τίνων τέθεικεν, τὸν λαὸν τοῦτον εἶναι πρῶτον καὶ τῆς διαθήκης κληρονόμον. Ganz anders dagegen schon Clem. Alex. (Strom. IV, 8, p. 593) und Tertullian (Stellen bei Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche [1837], S. 612 f.). Rothe hat den Unterschied nicht genügend festgestellt. Der Kirchenbegriff des vorirenäischen Zeitalters, besser des Zeitalters vor dem brennenden gnostischen Kampf, ist durch das apologetische Interesse — im weitesten Sinne des Wortes — vorwiegend bestimmt; der Kirchenbegriff seit Irenäus ist im vorwiegenden Gegensatz gegen die Häresien, also in einem polemischen Interesse, ausgearbeitet worden.

1) So richtig Ritschl a. a. O. S. 286 f. Diese Analyse hat durch den neuentdeckten Schlussteil der Homilie keine Erweiterung erhalten. c. 15, 1 bezeichnet der Prediger selbst seine Rede als συμβουλία περὶ ἐγκρατείας, zunächst im Hinblick auf die Ausführungen in c. 14. Dieselben beurteilt er mit der nämlichen Selbstgefälligkeit, mit der Barnabas c. 9, 9 seine Auslegung von Gen. 17, 23 f. und der echte Clemens c. 41, 4 seine Vergleichung des alttestamentlichen Priestertums mit dem neutestamentlichen begleitet hat.

2) Gegen Schwegler und Hellwag (a. a. O. S. 233) das Rich-

zu Jesu, welches mit der Erfüllung seiner Gebote identisch ist (c. 3, 4), besteht in der werktätigen, brüderlichen Liebe und in der sittlichen Regelung des eignen Lebens [1]); aber es ist nur dort wirklich vorhanden, wo die Menschenfurcht überwunden ist (c. 4). Nur wer bereit ist, die Welt zu verlassen [2]), nur wer sie als eine παροικία betrachtet und die weltlichen Güter als ἀλλότρια beurteilt, deren Besitz gleichgültig ist, nach denen zu trachten dem Gerechten nicht ziemt, wird die herrliche Verheissung Christi erlangen (c. 5). Hieran schliesst sich nun weiter der Nachweis von der völligen Unverträglichkeit der beiden Welten, des αἰὼν οὗτος und μέλλων. Weltflucht ist wie im Buche des Hirten die Parole, Weltfreiheit nur durch sie möglich [3]). Das Motiv, welches angegeben wird, ist die drückende Aussicht, widrigenfalls der ewigen Strafe zu verfallen und des himmlischen Lohnes verlustig zu gehen. „Mit welcher Zuversicht können wir auf den Eintritt in das Reich Gottes rechnen, wenn wir die Taufe nicht rein und unbefleckt bewahren? Wer wird unser Paraklet sein, wenn wir nicht im Besitz frommer und gerechter Werke erfunden werden?" (c. 6, 9; vgl. 7, 6. 8, 4. 6; 14). Unter dem Bilde eines Wettkampfes wird die Aufgabe vorgestellt: Nur der wohl vorbereitete und tapfere Kämpfer, der den richtigen Weg läuft, erlangt den Kranz. In einer nicht ganz durchsichtigen Wendung fügt der Pre-

---

tige bei Dorner (Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi in den vier ersten Jahrhunderten [1845], S. 144); Hilgenfeld (Apostol. Väter [1853], S. 119f.); Ritschl (a. a. O.). Schweglers Ansicht darf jetzt wohl als antiquirt gelten.

1) c. 4, 3: ἐν τοῖς ἔργοις αὐτὸν ὁμολογῶμεν, ἐν τῷ ἀγαπᾶν ἑαυτούς, ἐν τῷ μὴ μοιχᾶσθαι μηδὲ καταλαλεῖν ἀλλήλων μηδὲ ζηλοῦν, ἀλλ' ἐγκρατεῖς εἶναι, ἐλεήμονας, ἀγαθούς· καὶ συμπάσχειν ἀλλήλοις ὀφείλομεν καὶ μὴ φιλαργυρεῖν.

2) c. 5, 1: ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. Aus dem Zusammenhange von c. 5, 1 mit c. 4, 4 und 5, 3f. geht hervor, dass der Verfasser auch an Martyrien hier gedacht hat.

3) c. 6, 3: ἔστιν δὲ οὗτος ὁ αἰὼν καὶ ὁ μέλλων δύο ἐχθροί· οὗτος λέγει μοιχείαν καὶ φθορὰν καὶ φιλαργυρίαν καὶ ἀπάτην, ἐκεῖνος δὲ τούτοις ἀποτάσσεται· οὐ δυνάμεθα οὖν τῶν δύο φίλοι εἶναι· δεῖ δὲ ἡμᾶς τούτῳ ἀποταξαμένους ἐκείνῳ χρᾶσθαι.

diger hinzu: „Und wenn wir auch nicht alle gekrönt werden können, so lasset uns doch dem Kranze wenigstens nahe kommen" (c. 7; vgl. auch 18, 2: *ὅπως ἰσχύσω κἂν ἔγγυς τῆς δικαιοσύνης γενέσθαι*, und Hermas Sim. VIII, 2. 3). Die wichtigste Bedingung aber dafür ist die *μετάνοια*. c. 8, 1 wird diese Forderung zum ersten Male in der Predigt erhoben; sie wird nun bis zum Schlusse unermüdlich in ziemlich stereotypen Wendungen wiederholt (vgl. 9, 8. 13, 1f. 16, 1f. 4. 17, 1. 19, 1): „Lasset uns Busse tun, so lange es noch Zeit ist, Busse aus ganzem und lauterem Herzen; *μεστοὶ γάρ ἐσμεν πολλῆς ἀνοίας καὶ πονηρίας*" (c. 13, 1). Der Prediger bekennt von sich selbst, dass er noch ganz und gar ein Sünder sei, noch durchaus nicht die Versuchung fliehe, ja *ἐν μέσοις τοῖς ὀργάνοις τοῦ διαβόλου* sich befinde (c. 18, 2)[1]. Was Busse eigentlich sei, weiss er aber gar nicht mehr anzugeben; er vermag nur den Zustand vor und nach der Busse zu schildern. Der letztere besteht einfach genug — in dem Halten der Gebote Christi und in der Bewahrung des Fleisches vor Befleckung (c. 8). Hier aber liegt es ihm am Herzen, dem falschen Grundsatz entgegenzutreten[2], dass „dieses Fleisch weder gerichtet wird noch aufersteht". Dieser häretische Gedanke wird durch den Hinweis darauf widerlegt, dass wir

---

1) Wie Hermas setzt also der Prediger die Möglichkeit der Busse für die Gläubigen voraus; er drängt ebenso ungestüm-rhetorisch zu derselben wie jener, ohne doch sie irgendwie in Zusammenhang zu setzen mit der *σωτηρία*, welche der Christ schon besitzt. Ueber die Frage, ob eine mehrmalige Busse den Christen möglich sei, spricht er sich nicht aus; man hat keinen Grund, ihn auch in dieser Frage für einen Genossen des Hirten zu erklären. Mit den Worten des Verfassers kann man die ganze Predigt als eine „*ἀφορμὴ οὐ μικρὰ εἰς τὸ μετανοῆσαι*" bezeichnen.

2) c. 9, 1f. und c. 10, 3—5 sind die einzigen direkt polemischen Stellen in der Predigt. Hier aber ist wiederum die Berührung mit Hermas sehr auffallend; vgl. Sim. V, 7 (*τὴν σάρκα σου ταύτην φύλασσε καθαρὰν καὶ ἀμίαντον, ἵνα τὸ πνεῦμα τὸ κατοικοῦν ἐν αὐτῇ μαρτυρήσῃ αὐτῇ, καὶ δικαιωθῇ σου ἡ σάρξ· βλέπε μήποτε ἀναβῇ ἐπὶ τὴν καρδίαν σου, τὴν σάρκα σου ταύτην φθαρτὴν εἶναι, καὶ παραχρήσῃ αὐτῇ ἐν μιασμῷ τινί· ἐὰν δὲ μιάνῃς τὴν σάρκα σου, μιανεῖς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*) mit II. Clem. 9, 1f. 14, 3f. Zu c. 10, 3—5 verschiedene Stellen bei Hermas.

ja in eben diesem Fleische berufen worden sind, also auch in ihm die Verheissung erfüllt erhalten werden, und dass Christus selbst σάρξ geworden ist (c. 9, 1—5). Hierauf schärft der Redner aufs neue einige Gebote Christi ein und wiederholt die Mahnung, die Freuden der Welt zu fliehen (c. 9, 6 — 10, 5). Gerecht werden wir nur sein, wenn wir Gott mit reinem Herzen dienen; diesem Dienst sollen wir uns nicht entziehen durch Unglauben an Gottes Verheissung. Der Prediger tritt denen entgegen, die an der Wiederkunft Christi zu zweifeln angefangen haben, weil sie so lange verziehe [1]). Auf Grund eines apokryphen Herrenwortes schiebt er den Termin, den niemand kennt, scheinbar in die Ferne: erst wenn alle unter einander die Wahrheit reden und einmütig geworden sind, wenn die Sele in guten Werken so sichtbar geworden ist, wie der Leib sichtbar ist, wenn alle geschlechtlichen Beziehungen unter den Christen aufgehört haben [2]), dann kommt das Reich Gottes (c. 11. 12). Von nun an ist ein Fortschritt in der Predigt nicht mehr nachweisbar; der Verfasser wiederholt in immer neuen Ansätzen, die durch einen Bussruf eingeleitet werden, die früheren Gedanken; nur in den Motivirungen bringt er Einiges nach. c. 13 begründet er den Bussruf durch Hinweis auf die Heiden. Der Name Christi wird sonst verlästert: für Mythen und Irrtum müssen die Heiden die Lehren Christi halten, wenn sie sehen, wie wenig die Taten der Christen zu den gepredigten Worten stimmen [3]). c. 14 schärft er den Bussruf ein durch die Mahnung, dass

1) Es ist bekannt, wie oft die Einschärfung der christlichen Hoffnung auf die [baldige] Wiederkunft Christi in den Schriftstücken aus dem nachapostolischen Zeitalter wiederkehrt; vgl. auch den Hirten.

2) Dies schwebt jedenfalls auch dem Hirten als Ideal vor, wie sich leicht erweisen lässt; vgl. z. B. Vis. II, 2: γνώρισον ταῦτα τῇ συμβίῳ σου τῇ μελλούσῃ σου ἀδελφῇ. Beide denken natürlich nicht daran, für jetzt die Ehe unter Christen zu beanstanden. Aehnlich Paulus 1 Kor. 7.

3) Zu der Berücksichtigung der ἔξω ἄνθρωποι vgl. 1 Kor. 5, 12 f. Kol. 4, 5. 1 Thess. 4, 12. 1 Petr. 2, 12. 1 Tim. 3, 7. I. Clem. 47, 7. Ignat. ad Trall. 8, 2. Polyc. 10, 2. Const. App. II, 8. Zu dem ἵνα τὸ ὄνομα μὴ βλασφημῆται meine Bemerkungen zu I. Clem. 1, 1 und Keim, Celsus' Wahres Wort (1873), S. 139 f., Anm. 2.

wir nur unter der Bedingung der Erfüllung der Gebote Gottes Glieder der wahren Kirche sind, und nimmt dabei aufs neue Gelegenheit, die Reinerhaltung des Fleisches zu betonen. Nach den einleitenden Worten des 15. Capitels erwartet man den Schluss der Predigt; denn der Prediger spricht bereits von dem Werte seines „nicht geringen Ratschlages zur Busse“: er hofft, dass Gott ihm selbst die Wirkung derselben anrechnen werde, wenn seine Hörer rechte Hörer gewesen sind (vgl. auch c. 19, 1) [1]); allein in c. 16 nimmt er wiederum einen neuen Anlauf. Noch einmal soll eine ausführliche Hinweisung auf den furchtbaren Tag des Gerichtes die Busswilligkeit hervorrufen. Wie Blei wird die Erde schmelzen, auch etliche Himmel werden zergehen [2]). Vor diesem Tage schützen Almosen, welches der Sündenbusse gleich ist, Fasten und Gebet. Ausdrücklich wird bemerkt, dass von diesen dreien Almosen das beste ist; Fasten aber immerhin noch wertvoller als Gebet! [3]) Daneben wird auch nachträglich — in Form einer alten Reminiscenz — die Liebe genannt; aber mit dem Satze: *ἐλεημοσύνη κούφισμα ἁμαρτίας γίνεται* schliesst der Verfasser diese Reihe ab. Als neues Motiv zur Busse wird c. 17 der Schluss a maiori ad minus eingeführt: „Wenn wir den Befehl erhalten haben und ihn auch befolgen, die Heiden von den Götzen abzuziehen und zu unterweisen [4]),

---

1) In diesem Zusammenhang blitzt einmal ein erwärmender Gedanke auf (c. 16, 3f.): *ἐμμείνωμεν οὖν ἐφ᾽ οἷς ἐπιστεύσαμεν δίκαιοι καὶ ὅσιοι, ἵνα μετὰ παρρησίας αἰτῶμεν τὸν θεὸν τὸν λέγοντα· ἔτι λαλοῦντός σου ἐρῶ ἰδοὺ πάρειμι. τοῦτο γὰρ τὸ ῥῆμα μεγάλης ἐστὶν ἐπαγγελίας σημεῖον· ἑτοιμότερον γὰρ ἑαυτὸν λέγει ὁ κύριος εἰς τὸ διδόναι τοῦ αἰτοῦντος.*

2) c. 16, 3: *τακήσονταί τινες τῶν οὐρανῶν.* Der Prediger weiss also auch von mehreren Himmeln.

3) Diese drei „Grundtugenden“ sind besonders durch den Gebrauch der sogenannten alttestamentlichen Apokryphen (Sirach, Tobit), nach denen man Matth. 6 erklärte, in dieser Stufenfolge in die christliche Ethik eingeschleppt. Judith (Esther), Tobit wurden schon im Ausgange des ersten Jahrhunderts in der römischen Gemeinde gerne gelesen. Die drei „Grundtugenden“ auch bei Hermas, aber ohne Angabe ihrer Stufenfolge.

4) Vgl. Matth. 28, 19f.

wie viel mehr muss darauf gesehen werden, dass eine Sele, die schon Gott erkannt hat, nicht verloren gehe.“ Aber nicht nur während des Gottesdienstes sollen wir zu glauben und zu hören scheinen, sondern auch zuhause, damit nicht der plötzlich hereinbrechende Gerichtstag, an dem Jesus erscheint, uns ungläubig finde und wir mit Schrecken gewahr werden müssen, dass er es ist, und wir durch Unglauben und Ungehorsam gegen die Predigt der Presbyter unser Heil für ewig verscherzt haben. An jenem Tage wird man die gottlosen Christen in dem Feuer sehen, aber die asketischen Gerechten werden darob Gott preisen; denn die Hoffnung ist ihnen erfüllt. Der Prediger will sich selbst, wie er ausdrücklich (c. 18) versichert, nicht zu den Vollkommenen zählen; er bedarf selbst der Busse in hohem Grade. Damit ist er am Ende und blickt auf seine Predigt zurück (c. 19). Als Lohn verlangt er von seinen Hörern die wahre Busse: wenn sie Busse tun, so werden sie sogleich allen den „Jungen“ (*πᾶσι τοῖς νέοις*) ein richtiges Ziel vorstrecken. Auch ermahnt er sie, nicht unwillig zu werden, wenn jemand sie straft; denn von Zweifel [1]) und Unglauben umnachtet, erkennen wir oft selbst nicht das Böse, das wir im Herzen haben. Endlich fordert er sie auf, sich durch die Erfahrung, dass die Gerechten wohlleben und die Knechte Gottes geängstet werden, nicht von dem Wirken der Gerechtigkeit abbringen zu lassen; er tröstet sie mit dem Hinweis auf die zukünftigen Güter und gibt ihnen zu bedenken, dass, wenn Gott den Lohn der Gerechten sofort auszahlen würde, die Gottseligkeit ein Geschäft wäre [2]). Mit der Doxologie: „Dem, der allein Gott ist, dem unsichtbaren Vater der Wahrheit, der uns ausgesandt hat den Heiland und Fürsten des Lebens, durch den er uns auch offenbar gemacht hat die Wahrheit und das himmlische Leben, ihm sei die Ehre in Ewigkeit. Amen“ — schliesst die Predigt ab.

---

[1]) c. 19, 2: *διψυχία*; vgl. c. 11, 2. 5. Ein dem Hermas sehr geläufiger Begriff.

[2]) Der Phrase (c. 20, 4): *καὶ διὰ τοῦτο θεία κρίσις ἔβλαψε πνεῦμα, μὴ ὂν δίκαιον, καὶ ἐβάρυνε δέσμος* lässt sich kein Sinn abgewinnen. Hier muss der Text gründlich verderbt sein.

Mit wenigen Worten sei die Gesammtauffassung vom Wesen des Christentums bestimmt, aus welcher die Predigt geflossen ist [1]). Nach den einleitenden Ausführungen sollte man erwarten, dass der Verfasser ein Verständnis für die Güter besitzt, welche die Gläubigen bereits in ihrem gegenwärtigen Heilsstande erhalten haben und geniessen, und dass er den Zusammenhang noch angeben kann, in welchem jene Güter zu dem Heilswerke Christi stehen. Redet er doch von der *σωτηρία*, die wir als Christen jetzt schon besitzen, von der Kindschaft, von der Würde, zu der uns Christus erhoben hat, und in unmittelbarer Anknüpfung daran von der Grösse des Leidens Christi. Allein die Predigt selbst zeigt, dass er weder für das Heilswerk Christi, noch für den apostolischen Gedanken von der Neuschöpfung der Gläubigen durch Christus auch nur das geringste Verständnis hat. Beides liegt gänzlich ausser seinem Gesichtskreise [2]). Somit sind es nur Reminiscenzen, die er in c. 1 wiederholt, und dass er sie überhaupt noch braucht, erklärt sich einzig daraus, dass sie ihm zwar nicht deutlich mehr für seine eigne praktische Auffassung des Christentums, wohl aber noch für die Apologetik von Wert sind. Für ihn selbst fällt die *σωτηρία*, sofern sie sich schon vollzogen hat, einfach mit der *κλῆσις* zusammen. Dies ist, wenn auch undeutlich, schon aus den beiden einleitenden Capiteln ersichtlich (vgl. c. 1, 2. 8. 2, 4. 7), wird aber aus der Predigt selbst völlig klar (vgl. c. 5, 1. 9, 4. 5. 10, 1. 16, 1). Der Prediger braucht die Ausdrücke *καλεῖν* und *σώζειν* für gewöhnlich als Synonyma (vgl. c. 9, 4 f.), und wenn er ausnahmsweise davon abweicht, so versteht er unter *σώζεσθαι* eine zukünftige, noch zu erwartende Rettung (vgl. c. 8, 2. 13, 1). Was Christus seiner Gemeinde bisher gebracht hat, ist also wesentlich nichts anderes als die sichere Anwartschaft auf ein zukünftiges Heil, die *ἐπαγγελία* (vgl. c. 5, 5. 10, 3 f.

---

1) Vortrefflich ist die kurze Charakteristik des Lehrbegriffs des Predigers, welche Ritschl (a. a. O. S. 287 f.) gegeben hat.

2) Der Auferstehung Christi gedenkt er niemals, seines Leidens nur c. 1, 2. Uebrigens kann schon der echte Clemens die Auferstehung Christi entbehren; zwar erwähnt er sie zweimal (c. 24 u. 42), aber nicht im Zusammenhange seiner religiös-ethischen Grundauffassung.

11, 1. 7. 15, 4 u. s. w.); sonst erwähnt der Prediger nur etwa noch die Aussicht der Christen auf Gebetserhörung (c. 15, 5), ohne diesem Gedanken eine weitere Folge zu geben. Natürlich ergiebt sich nun weiter daraus, dass die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* rein zukünftig gedacht ist: wir werden erst, wenn diese Welt vergangen sein wird, in jene eingehen (vgl. c. 5, 5. 9, 6. 11, 7. 12, 1 f.); sie ist überhaupt noch nicht erschienen. Es lohnt sich, hiebei einen Augenblick zu verweilen: die beiden Begriffe *ἐκκλησία* und *βασιλεία τοῦ θεοῦ* fallen für die Anschauung des Predigers völlig auseinander. Jene ist ein vorweltlicher himmlischer Aeon und kann nicht nahe genug an Christus selbst herangerückt werden; sie stellt sich aber zugleich jetzt in der empirischen Gemeinde der Getauften im Gegensatz zu Heiden und Juden dar als die Heils a n s t a l t Gottes, die Erziehungsschule für die künftige Herrlichkeit; diese dagegen ist ein Zukünftiges, das erst erscheinen wird. Beide Vorstellungen wirken aber auf die Fassung der sittlichen Aufgaben, welche in dem wirklichen Leben an den Christen herantreten, gar nicht ein, wie denn auch die Gaben, welche die Christen als Christen vor anderen besitzen, in keine deutliche Beziehung zu ihnen gesetzt erscheinen. Die ursprüngliche Vorstellung vom „Reiche Gottes", das Christus vom Himmel gebracht und auf Erden gestiftet hat, ist gespalten, und jeder der beiden Teile ist von der Dogmatik glücklich wieder an den Himmel und in das Ueberzeitliche versetzt worden; der eine, die Kirche, ist an den Anfang gestellt, der andere an das Ende. Aber die Erde ist entleert oder vielmehr der Gegenwart bleibt nur ein irdisches Gehäuse des himmlischen Aeons nach, welches dem Theologen und Apologeten zwar Schutz gewährt, in welchem aber das christlich-sittliche Leben verkümmern muss, sofern es in dem Banne desselben bleibt.

Völlig erschöpft ist übrigens das Heilswerk Christi nach Auffassung des Predigers nicht, indem man es allein als Berufung zur himmlischen Herrlichkeit bestimmt [1]). Christus

[1]) Man beachte, dass es in der Schlussdoxologie heisst, Christus habe uns das himmlische Leben o f f e n b a r t. Nicht gebracht hat er

hat uns zugleich die „Wahrheit", d. h. die rechte Gnosis Gottes, der der Vater der Wahrheit ist, gebracht (vgl. c. 3, 1. 19, 1. 20, 5). Der Prediger legt auf diesen Gedanken (c. 3, 1) ein grosses Gewicht, wie alle seine Zeitgenossen, und das ist sehr verständlich. Die richtigen Vorstellungen von Gott gewonnen zu haben, wobei der Hauptnachdruck auf die Erkenntnis der sogenannten metaphysischen Eigenschaften fällt, des rühmen sich die Heidenchristen vor allem [1]). Uebrigens ist die Mitteilung der *γνῶσις* doch insofern schon in der *κλῆσις* mitbegriffen, als die Aussicht auf die Erfüllung der *ἐπαγγελία*, zu welcher die *κλῆσις* berechtigt, die Kenntnis des göttlichen Wesens, seiner Gebote und seiner Heilsveranstaltungen voraussetzt. Hiernach ist es nun nicht mehr zu erwarten, dass der Begriff des Glaubens, wie er dem Apostel Paulus eignet, dem Prediger noch irgendwie deutlich ist. Der Glaube besteht ihm in der sicheren Hoffnung auf die zukünftige Erfüllung der Verheissung (vgl. c. 11, 1 u. sonst); ungläubig sind ihm die, die an der Wiederkunft Christi zweifeln (c. 17, 5); so identificirt er c. 11, 1. 5 die *ἐλπίς* mit der *πίστις*, während er umgekehrt c. 19, 2 die *διψυχία* mit der *ἀπιστία* zusammenstellt. Uebrigens braucht er auch den Begriff *πιστεύειν* in jenem allgemeinsten Sinne, nach welchem er das ganze Verhalten der Christen gegen Gott umschliesst (c. 2, 3. 15, 3. 17, 3. 20, 2). Wenn aber die Berufung das Heilswerk Christi erschöpft und der Glaube auf die feste Zuversicht zu dem Empfange zukünftiger Heilsgüter beschränkt wird, „so wird das faktische Heilsverhältnis des Einzelnen ausschliesslich auf sein eignes Verhalten reducirt" [2]). In der Tat spricht der Prediger den Grundsatz aus, dass man nur durch Erfüllung der Gebote Christi und Reinerhaltung des Fleisches das ewige Leben erreichen werde. Mit Recht bemerkt Ritschl, dass dieser Grundsatz der allgemeinen

---

es also schon, sondern nur gezeigt, worin es bestehen wird, und wie man zu demselben gelangt.

1) Die Gnosis hat übrigens für den Verfasser vorwiegend praktische Bedeutung, wie für den Hirten (vgl. Mand. I f. u. a. St.).

2) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 287. Alles hier Bemerkte findet auch auf die dogmatischen Anschauungen des Hirten Anwendung.

apostolischen Tradition entspreche und nicht im Widerspruch mit Paulus stehe. Aber dem Verfasser ist die Beziehung völlig unbekannt, in welcher nach apostolischer Tradition diese sittlichen Forderungen zu den Heilsgütern stehen, welche der Christ schon besitzt, eben weil er von einem solchen Besitz keine deutliche Vorstellung hat [1]). Darum entbehrt bei ihm die Forderung zur aufrichtigen Sittlichkeit des religiösen Fundamentes: der Mensch ist bei seinem Verhalten einzig und allein auf sich selber angewiesen [2]). Hieraus folgt weiter, dass die Gerechtigkeit, welche Gott für den Eintritt in sein zukünftiges Reich fordert, lediglich abhängig erscheint von dem aufrichtigen Werkdienst, der aus eignen Kräften zu leisten ist (vgl. c. 11, 1. 7. 12, 1. 13, 1. 18, 2. 19, 2. 3. 20, 1f.) [3]). Daran musste sich aber die weitere Vorstellung von selbst knüpfen, dass das zukünftige Heil den Gerechten als Lohn

---

1) Die Taufe ist ihm nur das „Siegel“ (c. 7, 6. 8, 6), d. h. in ihr ist die Gewissheit der *κλῆσις* dem Einzelnen verbürgt. Von einer Kraft, die in derselben gegeben, redet er niemals, wohl aber von den Verpflichtungen, welche sie auferlegt (c. 6, 9. 7, 6. 8, 6: *τηρεῖν τὸ βάπτισμα* parallel mit *τηρεῖν τὴν σάρκα*).

2) Es ist sehr charakteristisch, dass die Mitteilung des göttlichen *πνεῦμα* c. 14 ebenfalls abhängig erscheint von der menschlichen Selbsttätigkeit: sie wird denen als Lohn zugesagt, die ihr Fleisch rein bewahrt haben. Ein stärkerer Widerspruch gegen Paulus kann gar nicht gedacht werden. Allerdings citirt der Prediger einmal (c. 2, 4) den Herrenspruch: „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder“; aber der Sinn dieses Spruches erschöpft sich ihm in der Tatsache, dass die Kirche aus den Heiden gesammelt ist. Somit dient er dem Verfasser wiederum lediglich zur Fundamentirung der Apologetik, ohne die dogmatische Grundanschauung irgendwie zu bestimmen.

3) Vgl. besonders c. 11, 1f.: *ἡμεῖς οὖν ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ δουλεύσωμεν τῷ θεῷ, καὶ ἐσόμεθα δίκαιοι· ἐὰν δὲ μὴ δουλεύσωμεν διὰ τοῦ μὴ πιστεύειν ἡμᾶς τῇ ἐπαγγελίᾳ τοῦ θεοῦ ταλαίπωροι ἐσόμεθα . . . ἐὰν οὖν ποιήσωμεν τὴν δικαιοσύνην ἐναντίον τοῦ θεοῦ, εἰσήξομεν εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ καὶ ληψόμεθα τὰς ἐπαγγελίας.* Dieser ganzen Betrachtungsweise musste eine unvollständige Erkenntnis der Herrensprüche, auf welche sich der Prediger beruft, Vorschub leisten (vgl. c. 4, 2), wenn es eines solchen noch bedurft hätte. Ueberflüssig ist es fast, zu bemerken, dass die *δικαιοσύνη*, auf welche der Verfasser dringt, mit der jüdisch-pharisäischen nichts gemein hat. Ueberhaupt fordert er keine äusserliche Legalität, sondern eine gerechte Herzensgesinnung.

von Gott werde gegeben werden (vgl. c. 3, 3. 9, 5. 11, 5. 6. 15, 1. 20, 4). Auch diese Vorstellung steht an sich durchaus in keinem Gegensatze zu der Lehre des Apostel Paulus; aber es fehlt dem Prediger auch hier die Einsicht in die religiöse Grundlage, auf welcher das Lohnverhältnis zu Rechte besteht; zudem mangeln ihm fast alle diejenigen übergeordneten Anschauungen, welche bei Paulus das Schema von Leistung und Lohn modificiren [1]). Die Leistung aber einer ausreichenden Gerechtigkeit ist nur möglich auf Grund der Busse. Indem der Prediger unaufhörlich zu dieser ermahnt, kann er sich auf das Gebot Christi berufen; allein er richtet ja seinen Bussruf an solche, die bereits der Gemeinde Christi angehören, und er vermag die Busse nur noch als Abkehr von der Weltlust zu bezeichnen. Es ist aber ein sehr charakteristisches Merkmal der Mattigkeit der Zeit und des Verlustes der lebendigen sittlichen Kraft, dass ein übertriebenes Bekenntnis der factischen Heillosigkeit des gegenwärtigen Zustandes die hochgespannten Forderungen zu sittlichen Leistungen begleitet. Für eine solche sehr bedenkliche Methode in Predigt und Unterricht ist bekanntlich das Buch des Hirten, wo es tadelt und wo es ermahnt und verheisst, eine klassische Urkunde ältester Zeit. Auch der Prediger gewinnt, indem er überspannte Forderungen einer sittlich angeblich sehr tiefstehenden Gemeinde entgegenhält, ein starkes Motiv zur Bussmahnung: ἤδη ποτὲ μετανοήσωμεν · μεστοὶ γάρ ἐσμεν πολλῆς ἀνοίας

---

[1]) c. 20, 3 braucht er wohl das Bild von der Frucht; aber er lässt es sofort wieder fallen. c. 1, 4 u. 9, 10 spricht er von dem Kindesverhältnis, in welchem wir zu Gott stehen; er benutzt diesen Gedanken aber nicht weiter. — Eine Ahnung des Richtigen scheint der Prediger zu verraten, wenn er das sittliche Verhalten des Menschen als Gegenleistung gegen die von Gott empfangene Gnade (vgl. c. 1, 3. 5. 9, 7. 8. 15, 2) fordert. Wenigstens ist damit doch ein zweites Motiv für den Willensentschluss zum sittlichen Leben angegeben neben der Aussicht, die zukünftige Herrlichkeit zu verdienen. Der Prediger ist diesem Gedanken, die Dankbarkeit zum Motive des heiligen Lebens zu machen, nicht weiter nachgegangen, und so dürfen wir ihn auch nur an dieser Stelle erwähnen. Aber schon dies, dass er ihn ausgesprochen, zeugt für die Wärme seines christlichen Gefühls, dessen Inhalt die kurzsichtige Reflexion nur noch nicht zu erheben vermag.

καὶ πονηρίας (c. 13, 1). Es ist natürlich, dass solch' forcirte Bussmahnungen die Schätzung der Tugenden corrumpiren. Opera supererogationis müssen gesucht werden: Almosen, Fasten, Gebetsleistungen sollen den Ausfall decken; der Prediger hat ausdrücklich (c. 16, 4) die Vollkommenheit in solchen Leistungen gepriesen: καλὸν οὖν ἐλεημοσύνη ὡς μετάνοια ἁμαρτίας. ἐλεημοσύνη κούφισμα ἁμαρτίας γίνεται. — Dieses sind die Grundanschauungen des Predigers. „Der Widerspruch dieser Ansicht nicht nur mit Paulus, sondern mit den Aposteln überhaupt liegt auf der Hand, und doch wird der Verfasser in voller Unbefangenheit Anspruch auf die apostolische Begründung seiner Ansicht erheben“ [1]). Es ist nicht neu, was wir aus dieser Predigt über die in der Heidenkirche des nachapostolischen Zeitalters herrschenden Anschauungen gewinnen: aber was man sich sonst mühsam aus wenigen Resten suchen und deuten muss, das tritt hier zusammenhängend und unmisverständlich zutage, weil es durch keine Polemik gefärbt erscheint. Darin liegt die hohe Bedeutung dieser Homilie. Nicht durch Compromisse zwischen verschiedenen apostolischen Traditionen ist dieser vulgär-heidenchristliche Lehrtypus zustande gekommen, noch weniger darf er als eine Degeneration der paulinischen Dogmatik bezeichnet werden; er ist das natürliche Product der Heidenkirche und ist vor allem aus der Weltstellung derselben zu erklären, — aus der Weltstellung, welche sie einnahm, bevor sie tiefgehende Spaltungen in ihrer eignen Mitte erlebt hatte. Aber stammt diese Predigt wirklich aus einer so frühen Zeit?

III.

Um die Frage zu beantworten, zu welcher Zeit diese Predigt abgefasst ist, stelle ich zunächst die Beobachtungen zusammen, aus welchen sich der terminus a quo bestimmen lässt, und lasse darauf diejenigen folgen, welche den terminus ad quem begrenzen. Einige entscheidende sind bereits im vorigen Capitel dargelegt; an diese ist hier nur zu erinnern.

---

1) Ritschl a. a. O.

1. Die dogmatischen Grundanschauungen der apostolischen Zeit sind dem Prediger völlig fremd; er hat keine derselben mehr wie der römische Clemens und Barnabas in mehr oder weniger unverstandenen Formeln wiederholt, sondern er bewegt sich in einem ganz anderen Gedankenkreise. Keine Ausführung erinnert an die paulinischen Lehren. Es ist doch mehr als ein unsicheres Geschmacksurteil, wenn man annimmt, dass vor dem Anfang des zweiten Jahrhunderts in der Heidenkirche so nicht gepredigt worden ist.

2. Das kirchliche Bewusstsein, aus welchem heraus der Prediger redet, ist in seiner gegensätzlichen Bestimmtheit zur Synagoge dasselbe, welches den Ausführungen des Verfassers des Barnabasbriefes und des Apologeten Justin zugrunde liegt. Wir haben keinen Grund zu der Annahme, dass die Heidenkirche schon in vorhadrianischer Zeit so bestimmt dieses Bewusstsein ausgeprägt und zur Grundlage ihrer theologischen Speculationen gemacht hat. Die Theologie des Predigers aber erscheint wesentlich durch die Apologetik beeinflusst. c. 2, 3 behauptet zudem der Verfasser, die Zahl der Christen sei bereits grösser als die der Juden. Wir werden nicht irren, wenn wir annehmen, so habe man vor den Jahren 120—130 nicht gesprochen.

3. Auch zu den Formeln, in welche der Verfasser seine sittlichen Ermahnungen gekleidet hat, zu der ganzen Weise seiner Paränese findet sich in keiner älteren Schrift eine Parallele als in dem Buche des Hirten. Hier aber bieten sich überraschende Verwandtschaften [1]).

4. Der Verfasser bekämpft die Martyriums-Scheu, setzt also blutige Verfolgungen voraus (c. 4, 4 — 5, 4. 10, 3f. 17, 7).

5. Aus den christologischen Speculationen lässt sich für Bestimmung des terminus a quo nichts folgern (nur die Parallelen zu der Christologie des Hirten sind wiederum zu be-

---

1) Vgl. Hagemann in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1861, S. 522—530.

rücksichtigen); auch die Gleichgültigkeit gegen die Unterscheidung von *ϑεός* und *Χριστός*, wo es sich um die Begründung des religiösen Verhältnisses handelt und die theologische Speculation unbeteiligt ist, bietet keinen sichern Anhaltspunkt. Ebenso wenig lässt sich daraus etwas sicheres schliessen, dass der Prediger alttestamentliche Sprüche auf Christus zurückführt (c. 3, 5. 13, 2. 17, 4; vgl. Barn. 5, 6: *οἱ προφῆται ἀπ' αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν*). Endlich ist es auch kein Zeichen späterer Zeit, dass sich der Prediger auf Herrensprüche in derselben Weise beruft wie auf das Alte Testament; denn von Anfang an ist von den Aposteln und in den Gemeinden den Herrensprüchen gleiche Autorität beigelegt worden wie der Schrift Alten Testaments. Wohl aber ist es wichtig, dass c. 8, 5 ein Herrenspruch mit der Formel: *λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* eingeführt wird, c. 3, 4 ein anderer mit den Worten: *καὶ ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει*, und c. 13, 5 ein dritter mit der Formel: *λέγει ὁ ϑεός*. Hieraus folgt, dass zur Zeit des Predigers bereits Evangelienschriften gelesen wurden, die als Sammlungen von Herrenworten (so dürfen wir wohl annehmen) in gleichem Ansehen standen mit den Schriften Alten Testaments. Das älteste, allerdings beanstandete Zeugnis, für die Gleichstellung einer Herrenworte-Sammlung mit dem Alten Testament findet sich bekanntlich bei Barnabas (vgl. c. 4, 14). Bei Justin ist die Gleichstellung völlig deutlich (vgl. Apol. I, 67: *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται*). Zwischen Justin und dem Prediger besteht aber weiter die frappante Uebereinstimmung, dass sie beide in gleicher Weise das christliche Gesetz auf Grund der Herrensprüche anbauen, ohne dabei irgendwie auf apostolische (paulinische) Weisungen Rücksicht zu nehmen. Doch ist diese Beobachtung bereits geeignet, Erwägungen über den terminus ad quem der Abfassungszeit der Predigt hervorzurufen.

Es ist mit einiger Sicherheit zu behaupten, dass die Predigt nicht vor der Mitte der Regierungszeit Hadrians entstanden sein kann, dass man den terminus a quo mithin etwa um das Jahr 130 ansetzen darf; wahrscheinlich ist es, dass

er noch um ein Geringes später fällt [1]). An die Identität des Predigers mit dem Verfasser des ersten Clemensbriefes ist natürlich nicht zu denken. Anschauungen und Stil sind völlig verschieden [2]): das römische Gemeindeschreiben stammt zudem sicher aus dem letzten Decennium des ersten Jahrhunderts.

Für die Bestimmung des terminus ad quem bieten sich folgende Beobachtungen.

1. Die Lehre von der Kirche, welche der Prediger verkündigt, steht lediglich unter dem Einflusse der Apologetik; der Prediger sieht sich durchaus noch nicht genötigt, auf die Unterscheidung zwischen einer wahren Kirche und häretischen Afterkirchen aufmerksam zu machen. Es fehlt also die Auffassung von der katholischen Kirche, wie sie sich im Gegensatze zu den gnostischen Gemeinschaften allmählich herausgebildet hat, noch völlig. Somit wird auch die Kirche noch nicht als die Hüterin einer reinen Lehre im Gegensatz zu den Irrlehren vorgeführt. Ueberhaupt fehlen die Begriffe: apostolische Tradition, Lehrautorität, bischöfliches Amt [3]) u. s. w. gänzlich. Keine der dogmatischen Grundanschauungen des Verfassers ist durch irgend eine innerkirchliche Polemik schon bestimmt. Also ist seine Schrift nicht etwa nur vor dem relativen Abschluss der gnostischen Kämpfe, vor völliger Ausscheidung der Häretiker aus der Kirche, geschrieben, sondern sie ist mit Sicherheit einer Zeit zuzuweisen, in

---

1) Dürften wir annehmen, dass der Barnabasbrief und unsere Predigt aus derselben Kirche stammen, so wäre die Predigt nach dem Briefe zu setzen; allein eine solche Annahme wäre nicht nur grundlos, sondern positiv unwahrscheinlich. — Die unsicheren Beziehungen in c. 1, 1 und c. 14 auf eine in der Gemeinde geltende Glaubensregel lassen keine Schlüsse behufs Bestimmung des terminus a quo zu. Ebenso wenig gestattet die beiläufige Polemik gegen solche, die da behaupten, dass das Fleisch weder gerichtet werde, noch auferstehe (c. 9, 1), einen zwingenden Schluss auf diesen terminus.

2) Es ist nicht nachweisbar, dass der Prediger den ersten Clemensbrief gelesen hat.

3) Ein Bischof wird nicht erwähnt; c. 17, 3. 5: πρεσβύτεροι. Das κατέχειν ist noch Aufgabe aller Christen (c. 17, 1). Eine Unterscheidung von Katechumenen ist noch nicht nachweisbar, auch nicht c. 19, 1.

welcher innerkirchliche Gegensätze noch gar nicht deutlich zur Aussprache gekommen sind; denn die Polemik gegen diejenigen „Gnostiker“, welche man in c. 9, 1 gefunden hat, ist gewiss so alt wie die Heidenkirche selbst [1]). Man muss daher behaupten, dass die Predigt spätestens um 160 abgefasst sein kann, mag sie nun in Alexandrien, Kleinasien oder Rom entstanden sein. Alles aber, was hier von dem Charakter der Predigt gesagt ist, das gilt auch vom Buche des Hirten: eine solche Polemik gegen Irrlehren, wie sie der Hirte führt, wäre auch bei dem Verfasser der Predigt denkbar.

2. Die Speculationen des Verfassers über das Aeonenpaar Christus und Kirche hätten sich im Zeitalter des Irenäus kirchlichen Theologen von selbst verboten. Auch die naive Vorstellung, Christus habe nur eine menschliche *σάρξ* angenommen, und die unentwickelten Aussagen über das Verhältnis von *πνεῦμα* und *σάρξ* legen für eine frühere Zeit Zeugnis ab. Die Logos-Christologie ist dem Prediger wie dem Hirten noch unbekannt. Auch diese Beobachtungen führen in das zweite Drittel des zweiten Jahrhunderts.

3. Der Verfasser beruft sich allerdings schon auf Evangelienschriften als *γραφαί*, mindestens auf eine als *γραφή*, *εὐαγγέλιον*. Es ist nicht zu entscheiden, ob alle Herrensprüche, die er citirt, einem oder mehreren Evangelien entnommen sind, und ob der Prediger, falls er mehrere kannte — was wahrscheinlich ist [2]) —, allen die gleiche Autorität als Schriften beigelegt hat. Soviel aber ist gewiss, dass er zwischen den Herrensprüchen, die er einführt, keinen Unter-

---

1) Neben c. 9, 1 f. kommt nur noch die Stelle c. 10, 3—5 in Betracht, wo von solchen gesprochen wird, *οἳ ἐπιμένουσιν κακοδιδασκαλοῦντες τὰς ἀναιτίους ψυχάς*. Ihnen wird ein *παράγειν φόβους ἀνθρωπίνους* vorgeworfen und gesagt, dass sie verkennen, welche Qualen ein weltförmiges Leben nach sich zieht. Es mögen diese Leute immerhin „Gnostiker“ gewesen sein, wie die Irrlehrer, welche Hermas bekämpft. Das Entscheidende aber ist, dass der Prediger sich noch nicht veranlasst sieht, theoretisch sich mit ihnen auseinanderzusetzen.

2) Es spricht wenigstens nichts dagegen, dass er das Matthäus- und Lucas-Evangelium gelesen hat.

schied macht, und dass eine beträchtliche Zahl dieser Herrensprüche den vier Evangelien, welche im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts allein kirchlich gebraucht wurden, nicht angehört [1]). Das Muratorische Fragment zeigt, dass man in Rom um 170—180 von anderen Evangelien nichts wissen wollte als von jenen vieren. In den übrigen Landeskirchen wird es damals, wie wir vermuten dürfen, nicht anders gewesen sein.

4. Das Evangelium Johannis benutzt der Prediger nicht; er verrät überhaupt keine Kenntnis der johanneischen Schriften.

5. Ein neutestamentlicher Schriftenkanon existirt für ihn noch nicht. Zwar ist oben bemerkt worden, dass er sich auf Evangelien ebenso beruft wie auf das Alte Testament, aber eben deshalb nur, weil die Evangelien die Herrenworte enthalten. c. 14, 2 will der Prediger erweisen, dass die Kirche eine himmlische, vorzeitliche Existenz gehabt habe; er sagt: *οὐκ οἴομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν . . ., ὅτι τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι ἀλλὰ ἄνωθεν* (*διδάσκουσιν*). *Τὰ βιβλία* sind zweifellos die Schriften Alten Testaments [2]); *οἱ ἀπόστολοι* bezieht sich also auf die gesammte apostolische Tradition, die dem Prediger Autorität ist, ohne dass er hier an eine schriftliche Fixirung derselben appellirt. Unter *οἱ ἀπόστολοι* können vielleicht auch die Evangelien mit einverstanden sein als *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*. Allein das ist nicht wahrscheinlich; denn hätte dem Verfasser ein Herrenwort für seinen Lehrsatz von der Kirche zu Gebote gestanden, so hätte er gewiss *τὰ βιβλία καὶ ὁ κύριος*, oder vielleicht auch schon *τὰ βιβλία καὶ τὸ εὐαγγέλιον* geschrieben. Somit bringt uns diese Stelle eine neue Einsicht: dem Pre-

---

1) Vgl. Hilgenfeld, Apostolische Väter, S. 121 f. Der Prediger kannte das sogenannte Evangelium der Aegypter.

2) Vgl. Hilgenfeld, Einleitung in das Neue Testament (1875), S. 29 f. Es ist nicht nachweisbar, so viel mir bekannt, dass man im zweiten und dritten Jahrhundert die Evangelien schlechthin *τὰ βιβλία* genannt hat. Somit ist es unstatthaft, in der oben angeführten Stelle *τὰ βιβλία* auf die Evangelien, *οἱ ἀπόστολοι* auf die neutestamentlichen Briefe zu beziehen.

diger ist Autorität: 1) das alte Testament; 2) die Herrenworte, und zwar schon in schriftlich fixirter Form; 3) die Weisungen der Apostel; — diese aber sind für ihn noch nicht in einem „Apostolos" zusammengefasst. Letztere Beobachtung ist nun nicht geeignet, den terminus a quo der Zeit des Predigers bestimmen zu helfen, wie man meinen könnte, wohl aber wird durch dieselbe der terminus ad quem begrenzt [1]).

6. Eine besondere Aufmerksamkeit verdient noch das Verhältnis, in welcher unsere Predigt zu den paulinischen Briefen steht. Es ist wahrscheinlich, dass der Verfasser Paulusbriefe gelesen hat; völlig sicher erweisen lässt es sich nicht aus der Homilie [2]). Ist dieselbe zwischen 130 und 160 abgefasst, so darf man die Frage der Bekanntschaft mit paulinischen Briefen doch wohl a priori im bejahenden Sinne entscheiden. Um so auffallender kann das Schweigen des Predigers erscheinen; aber es ist nicht mehr so auffallend, wenn wir seine Zeitgenossen, Hermas und Justin, mit berücksichtigen. Auch Justin baut das christliche Gesetz nur auf Grund der Herrensprüche an und schweigt über Paulus (s. o.); Hermas benutzt paulinische Gedanken, ohne ihren Ursprung anzugeben. Wird nicht auch der Prediger den Lehrsatz von der Kirche als dem Leibe Christi, den er so zuversichtlich eingeführt hat (c. 14, 2: *οὐκ οἴομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν ὅτι ἐκκλησία ζῶσα σῶμά ἐστιν Χριστοῦ*), dem Paulus verdanken?

---

1) Zur Vergleichung: Hegesipp. ap. Steph. Gobar. in Photii Biblioth. 232, p. 288: *τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος*. Hegesipp. ap. Euseb. Hist. eccl. IV, 22, 3: *ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος*. Papias: *λόγια κυριακά*. Polyc. ad Philipp. 6, 2: *καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται*. 2 Petr. 3, 2: *μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος*. Dionys. Cor. ap. Euseb., Hist. eccl. IV, 23, 12: *αἱ κυριακαὶ γραφαί*. Justin. Apol. I, 67: *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*. 2 Petr. 3, 16. Fragm. Murat. 77 f. Uebrigens beachte man, dass Paulus selbst in gewissen Fällen seinen Weisungen die gleiche Autorität beigelegt hat wie den Herrenworten.

2) Möglich ist auch die Benutzung des ersten Petrus- und des Hebräerbriefes.

Die Ursachen dieses Schweigens zu erörtern, welches kaum mehr ein zufälliges genannt werden darf, würde hier zu weit führen [1]).

Combinirt man alle diese Beobachtungen, so darf man das Ergebnis für ein sehr wohl gesichertes erachten, dass die Predigt zwischen 130 und 160 abgefasst ist. Aber man kann noch einen Schritt weiter gehen. Die Verwandtschaft der Predigt mit dem Buche des Hirten ist eine so grosse, dass es nicht allzukühn ist, zu behaupten, dass beide Schriftstücke aus derselben Gemeinde stammen, d. h. der römischen [2]). Wir haben oben gesehen, dass die Geschichte des sogenannten zweiten Clemensbriefes in der Kirche dieser Hypothese durchaus nicht ungünstig ist. Dann aber muss die Predigt, wenn hier ein Schluss erlaubt ist, in die ersten beiden Decennien des durch die Jahre 130 und 160 bezeichneten Zeitraums fallen; denn in Rom hätte man nach 150 gewiss anders gegen Irrlehrer gepredigt, sobald man überhaupt polemisirte. Der Abschnitt c. 9 u. 10 der Predigt hätte anders gelautet.

Auf die Combination des Verfassers dieser ersten christlichen Predigt, die wir besitzen, mit dem bei Hermas (Vis. II, 4) genannten Clemens, der für einen Zeitgenossen des

---

1) Erinnern möge man sich hiebei, dass in den Acta Pauli et Theclae die Reden, welche Paulus in den Mund gelegt werden, nach dem Muster der Bergrede und der Redestücke in der Apostelgeschichte componirt sind. Seine eignen Briefe sind schlechterdings gar nicht dabei berücksichtigt worden.

2) Die Verwandtschaft ist von Schwegler (Nachapost. Zeitalter I, S. 450), Ritschl (a. a. O. S. 288), Hagemann (Tübinger Theol. Quartalschr. 1861, S. 521 f.), Skworzow (Patrolog. Untersuchungen [1875], S. 47. 50—55) bemerkt worden. Hagemann gebürt das Verdienst, zum ersten Mal ausführlich das Verwandtschaftsverhältnis dargelegt zu haben. Auf Grund desselben hat er bereits die Vermutung ausgesprochen, der sogenannte zweite Clemensbrief sei das Begleitschreiben zum Buch des Hirten gewesen (Vis. II, 4); er hält aber noch daran fest, dass der dort erwähnte Clemens der berühmte römische sei, zu dessen Zeitgenossen sich der Verfasser, der sich für älter ausgeben wolle als er ist, unrechtmässigerweise mache. Weil man den sogenannten zweiten Clemensbrief für den Brief des Soter halten zu müssen glaubte, so würdigte man nicht gebürend das Verhältnis zum Hirten.

Hermas gehalten werden muss, verzichte ich, obgleich ich nicht verhehlen kann, dass sie lockend erscheint [1]. Nur das Eine sei bemerkt, dass nach c. 17, 3. 5 u. 18 es wahrscheinlich ist, dass der Prediger dem Clerus Roms so wenig anhört hat wie Hermas. Laienpredigten waren damals trotz Justins Angabe (Apol. I, 67) gewiss noch nichts Seltenes [2]. Auf welchem Wege die Predigt in das Morgenland so spät gedrungen ist, ist nicht mehr zu ermitteln; aber dass sie, einmal als uralte Urkunde der römischen Kirche anerkannt, dem berühmten Clemens beigelegt wurde, hat nichts Auffallendes; es wäre allerdings noch begreiflicher, wenn man annehmen dürfte, dass die Predigt in der Ueberschrift von Anfang an und mit Recht den Titel *τοῦ Κλήμεντος* geführt hat.

---

1) Skworzow (a. a. O.) ist, wie es scheint, unabhängig von Hagemann auf die Identificirung des von Hermas genannten Clemens mit dem Verfasser des sogenannten zweiten Clemensbriefes verfallen. Er leugnet aber, dass Hermas Vis. II, 4 den berühmten Clemens gemeint habe, und braucht deshalb nicht, wie Hagemann, den sogenannten zweiten Brief für ein dem Clemens untergeschobenes Schreiben zu halten. Diese sehr beachtenswerte Ansicht hat Skworzow durch eine bodenlos willkürliche Erklärung des zehnten Capitels zu stützen gesucht.

2) Vgl. Th. Harnack a. a. O., S. 244 f.

[12. Mai 1876.]

Zur Geschichte der Ethik.

Vincenz von Beauvais und das Speculum morale.

Von

Dr. Gass.

I.

Mehr als ein halbes Jahrhundert ist vergangen, seit Friedrich Christoph Schlosser, dessen hundertjähriger Geburtstag in den laufenden Monat fällt [1]), dem merkwürdigen Encyklopädiker Vincenz von Beauvais eine Monographie gewidmet hat. Es war eine seiner frühesten grösseren Schriften — die erste gilt der Geschichte der bilderstürmenden Kaiser —, doch sie verrät durchaus schon den Universalhistoriker und umfassenden Kenner der Literatur und zugleich den Schriftsteller von kräftiger Gesinnung, welcher überall aufmerksam wird, wo er, sei es auch in mönchischem Gewande, Herz und Verstand verbunden findet. Was ihn zunächst anzog, war das vielgenannte „Lehrbuch für königliche Prinzen und deren Erzieher“ (De institutione filiorum regiorum seu nobilium), welches er daher in deutscher Uebersetzung voranstellt, weiterhin aber mit ausführlichen Abhandlungen über Gang und Zustand der sittlichen und gelehrten Bildung in

---

1) So eben hat die Universität Heidelberg diesen Tag, den 17. November, durch eine akademische Rede des Professor Erdmannsdörffer gefeiert, nachdem schon Dr. G. Weber eine reichhaltige „Festschrift“ vorangeschickt: Fr. Chr. Schlosser der Historiker, Erinnerungsblätter aus seinem Leben und Wirken, Leipzig 1876.

Frankreich bis zum 13. Jahrhundert und im Laufe desselben begleitet [1]).

Noch jetzt wird niemand dieses Büchlein ohne Anteil lesen. Wir vernehmen den Mönch, aber auch nicht weniger den pädagogisch und didaktisch durchgebildeten Lehrer und Ratgeber, der die Wege intellectueller und sittlicher Entwicklung wohl kennt, sie von den Abwegen zu unterscheiden und gegen Fehlgriffe sicher zu stellen weiss; und ein grosser Teil dessen, was er einschärft, behauptet unter veränderten Formen noch gegenwärtig sein Recht. Jeder Inhalt, so lautet seine Rede, muss unter das Gesetz der Methode, jede Fähigkeit unter das Bildungsmittel der Zucht gestellt werden, nur so entsteht wirkliche Aneignung. Die Abhängigkeit vom Lehrer geht notwendig voran, die freiere Uebung mit eigenem Nachdenken muss folgen, bis ein selbständiges Studium möglich wird. In der Religion sucht alle Weisheit und Erkenntnis sei es ihren Höhepunkt oder ihre Grundlage. Die Demut und der Gehorsam unter richtiger Obhut des Erziehers sind die beste Vorschule der Freiheit und des Charakters. Der Unterricht selber hat mit der Sprachwissenschaft zu beginnen, an welche sich dann Uebung im mündlichen Vortrage und im Schreiben, Logik und Grammatik, Anleitung zur Disputation anschliessen werden. Alles Wissen bleibt unfruchtbar, so lange das Vermögen der Anwendung fehlt, und dieses zu wecken, werden wir durch die Eigenschaften des jugendlichen Alters in jeder Weise aufgefordert. Was demnächst über Beherrschung und Abhärtung des Leibes, Strafen, Betragen, Umgang und geselligen Verkehr und Anstandstugenden gesagt wird, ist meist noch heute wahr, vieles fein und treffend; und selbst über die Bedingungen des ehelichen Glücks weiss er bessere Auskunft zu geben, als man von einem Dominicaner erwarten sollte. Doch verraten sich hier und noch mehr bei den Anweisungen über weibliche Erziehung die Vorurteile seines Standes, der Massstab ist in letzterer Beziehung beinahe ein

---

1) Fr. Chr. Schlosser, Vincenz' von Beauvais Lehrbuch für königliche Prinzen und ihre Lehrer, als vollständiger Beleg zu drei Abhandlungen, 2 Teile, Frankfurt a. M. 1819.

nonnenhafter. Auch schliesst das Ganze mit einer Anpreisung der ewigen Jungfrauschaft, indes ist dieser Rat ungefährlich geblieben; von den französischen Prinzen und Prinzessinnen damaliger Zeit hat niemand ihm folgen wollen.

Neben diesem Erziehungsbuch versetzen uns die grossen Arbeiten dieses Mannes in das weite Gebiet der Weltliteratur, welches damals kein anderer in gleicher Vollständigkeit übersah; es sind die drei grossen Spiegelbilder, das Speculum historiale, naturale, doctrinale, welche zusammen als Speculum majus einen Inbegriff des vorhandenen Wissens- und Erkenntnisstoffes auszüglich überliefern wollen. Auszüglich sagen wir, denn zu eigner Production entzieht sich der Schriftsteller beinahe den Raum, er will sammeln, anordnen, verknüpfen, meist nur in der Composition und Auswahl und in mancherlei Zwischenbemerkungen zeigt sich ein selbständiger Wille und Geist. Dennoch ist mit Recht behauptet worden, dass ein Compilator, der von Citaten und Lesefrüchten lebt, der sich selber in jedem Augenblick das Wort abschneidet, indem er fremde Quellen unablässig auf sich einwirken lässt, darum noch keineswegs zu den Leerköpfen gerechnet werden müsse. Schlosser hat ihn besser verstanden. Zu diesem Zweck verfolgt er in ausführlicher Abhandlung den Gang der wissenschaftlichen Bildung und die Entwicklung der Klosterschulen seit Karl dem Grossen. Zwei Denk- und Lehrweisen gehen neben einander her, die eine führt zur dialektischen Kunst und Methode, als Scholastik wird sie die Vertreterin der höheren Wissenschaft; die Bettelmönche bemächtigen sich unter Ludwig IX. der Katheder; im Streite der Bettelorden mit der Universität unterliegt die letztere, Wilhelm von St. Amour muss weichen und selbst der König stellt sich auf die Seite jener. Daneben hat sich aber auch eine andere, mehr pädagogisch geartete, dem praktischen Nutzen und der Sittenbildung dienende Tendenz aufrecht erhalten und diese wird durch die Lehrer des Klosters vom heiligen Victor repräsentirt, ebenso durch Männer wie Johannes von Salisbury, welcher den Aristoteles als den Verderber der rechten Forschung anklagt, weil er alle Wahrheit mit den Spinnengeweben der Distinction verschleiert habe.

In diese Reihe gehört unser Vincenz, welcher das Didascalicum des Hugo vom heiligen Victor benutzt hat; scholastische Kunst und Demonstration vermeidet er durchaus, sein universeller gelehrter Trieb führt ihn statt dessen zu einer umfassenden Kenntnisnahme von allen Gebieten menschlicher Wissenschaft. Die Absicht seines Hauptwerks geht dahin, was seit Anfang der Dinge, sei es als Handlung oder als Denktätigkeit, von Menschen ausgegangen, was in der sichtbaren und unsichtbaren Welt geschehen sei und fortbestehe, in wohlgeordneten Uebersichten zusammenzufassen. Schon als blosses Vorhaben würde heutzutage ein solcher Gedanke Schwindel erregen, damals konnte er in einem gedächtnisstarken und allseitig empfänglichen Kopfe nicht nur entstehen, sondern auch mit relativer Vollkommenheit ausgeführt werden, aber freilich nur so, dass der sammelnde Fleiss und einteilende Verstand die erfindende Geisteskraft und freie Gedankenbildung grösstenteils zurückdrängte, nur durch Anreihung von Fächern, Kapiteln und Kategorien, welche dann mit Belegstellen aller Art ausgefüllt werden. Der Schriftsteller spricht selber nicht viel, dafür lässt er die gesammte vorchristliche und christliche Literatur zu Worte kommen; selbst mit den heidnischen Büchern befindet er sich auf bestem Fuss. Zwar erwähnt er auch die ängstlichen Träume eines Hieronymus; aber er weiss auch zu sagen, warum von diesem die Schriften der Heiden dem wohlgebildeten Christen zur Benutzung empfohlen werden; haben doch, bemerkt er naiv, die bösen Geister oftmals Wahrheit gesagt oder vorausgesagt, wenn auch nur gezwungen und gedrängt [1]). Und grade diese Ausbeutung der klassischen Literatur ist dem Vincenz von der Nachwelt gedankt worden. Wir wollen uns nicht bei der Frage aufhalten, ob er die Schriften, aus denen er schöpft, selbst vollständig gelesen und nicht vielmehr manches aus schon vorhandenen Sentenzensammlungen, Auszügen oder Chrestomathien geschöpft habe. Wir räumen das letztere ein und halten es für wahrscheinlich; allein seine Citate sind so massenhaft, dass auch in diesem Falle auf eine höchst

---

1) Schlosser a. a. O. S. 63.

ausgebreitete eigne Lectüre geschlossen werden muss. Die ansehnliche königliche Bibliothek, welche ihm offen stand und die er vielleicht selbst eine Zeit lang zu verwalten hatte, wird ihm auch geläufig geworden sein.

Von dem Geschichtsspiegel des Vincenz hat Schlosser einen ansprechenden Auszug geliefert. Mit der Trinität und Schöpfung, mit Kosmologie und Naturordnung beginnend, setzt sich diese Skizze grossenteils ebenfalls nur aus Citaten und entlehnten Abschnitten zusammen; die christlichen Zeitalter füllen sich mit Legenden und Wundererzählungen, die Völkergeschichte wird in auswählender Art und nach ganz einseitigen Gesichtspunkten vorgeführt, und erst in den letzten Abschnitten, die Selbsterlebtes berichten, erwächst die Darstellung zu einer lehrreichen Quellenschrift. Nach Schlossers Urteil war dieser Mann zum Geschichtsschreiber überhaupt nicht geeignet, weil er an den Menschen und Begebenheiten nur das Gute sieht und hervorhebt. Ich bin nicht der Meinung, dass nur die Pessimisten zum historischen Studium berufen seien, auch war Vincenz nicht ohne weiteres einer von ihnen. Die Mönchszelle hat ihn nicht bitter noch tadelsüchtig gemacht, dass er aber auch nicht geneigt war, das Menschenleben in ein rosiges Licht zu stellen, ergiebt sich am Schlusse dieses Werks, wo gesagt wird, erst dem letzten Weltalter werde es vorbehalten sein, der Herrschaft der Bösen über die Guten, welche bis dahin gedauert, ein Ende zu machen, und diese Klärung sei die Vorstufe zum Gericht [1]).

Die Wissenschaft, sagt Vincenz, ist dem Menschen zum Troste in der Schwere des irdischen Lebens und zum Schutzmittel gegen so viele Uebel verliehen. Um so lieber will er sie, soweit sie nur immer reichen mag, als vielgliedriges Ganze überschauen, und das zweite Werk, der Lehrspiegel, in welchem dies geschieht, — von dem Naturspiegel haben wir weiter unten zu reden — verdient durch die Allseitigkeit der hier entwickelten und mehr als oberflächlichen Kenntnisse unsere volle Bewunderung. Alle Fächer werden umschrieben und durchwandelt, die Philosophie eröffnet, die

---

1) Schlosser a. a. O. S. 239.

Theologie beschliesst den Reigen; dazwischen liegen Sprachkunde, Logik, Poetik, Rhetorik, ausführlicher dann die Moral, an welche sich weiterhin Medicin und Chirurgie, Geographie, Naturkunde, Agricultur, Zoologie, Oekonomie, Hauseinrichtung, Kriegswissenschaft, Kunst, Astronomie, Astrologie und Alchemie, besonders aber Anthropologie und Psychologie anschliessen, und überall reichen die Mitteilungen bis ins Detail. Wenn die Theologie vermöge ihres höheren Ursprungs sich notwendig auf biblische Aussprüche gründen muss: so sind alle anderen Fächer nicht weniger berechtigt, ihren eigenen Autoritäten zu folgen, welche sich denn auch in einer staunenswerten Menge von Belegen zu Gebote stellen.

In Frankreich ist Vincenz immer sehr hoch gestellt worden, er wird zu den „grossen Männern“ gezählt. Cuvier war der Meinung, dass er als Kenner und Beschreiber der Natur Albertus Magnus weit übertreffe. Ein neuerer Schriftsteller, Bourgeat, sucht nachzuweisen, dass die intellectuellen Verdienste und Bestrebungen des Mittelalters in seinen Werken umfassender als in anderen zur Darstellung gelangen.

In Deutschland hat sich Vincenz seit Schlossers Buch als der Encyklopädiker seines Zeitalters nach verschiedenen Seiten eingebürgert; woher er schöpfte — was namentlich für den Geschichtsspiegel von Wichtigkeit ist — und wie er zu Werke ging, ist ziemlich bekannt geworden. Der Historiker und Literarhistoriker des Mittelalters kann ihn nicht entbehren, aber auch der Philologe muss ihn der zahlreichen klassischen Citate wegen zur Hand nehmen; nur die Theologen haben meines Wissens nicht viel nach seinen Schriften gefragt, offenbar in der Meinung, nichts Selbständiges in ihnen zu finden. Wenn ich nun dennoch ihm und seinem Namen diese Abhandlung widme: so geschieht es im Interesse der Ethik und ihrer Geschichte, aber unter einer doppelten Rubrik. Zunächst hat er selbst zwei Bücher des Speculum doctrinale dem Moralstoff gewidmet, welche als Schema und Begriffsreihe unsere Aufmerksamkeit verdienen; sodann aber findet sich noch ein viertes Spiegelbild als Speculum morale seinen Werken einverleibt, welches, obgleich als später entstandenes Sammelwerk längst erkannt, doch wohl geeignet erscheint, für den

Zweck einer vollständigen Uebersicht der kirchlichen Moralwissenschaft, wie sie unter den Dominicanern vorgetragen wurde, ins Auge gefasst und geprüft zu werden. Zunächst sind wir der Persönlichkeit und dem Leben dieses Mannes noch eine kurze Einschaltung schuldig.

Biographische Notizen sind von Trithemius bis Albert Fabricius, von du Boulay und den Verfassern der Literaturgeschichte Frankreichs aufgesucht worden, das Resultat blieb ein sehr bescheidenes [1]). Die Zeitgenossen sagen nur äusserst Weniges über Vincenz, die meisten Nachrichten sind jung und unsicher. Dass er mehr als 430 Schriftsteller alter und mittlerer Zeit gekannt und aus 2000 Werken Citate oder Auszüge mitgeteilt, liess sich berechnen, über das Leben des Mannes ergab sich nur Spärliches mit Sicherheit. Von neueren deutschen Gelehrten hat allein Aloys Vogel in einem Programm gründliche Auskunft gegeben [2]). Vincentius Belvacensis, Belluacensis oder, wie er sich selbst nennt, Bellovacensis, lebte während der Regierungen Philipp Augusts (1180—1223) und Ludwigs IX. (1226—1270); nach Einigen soll er in dem Städtchen Bellovacum in der Picardie, jetzt Beauvais im Departement Oise am Therain geboren sein, andere nennen ihn einen Burgunder von Abstammung. Sein Geburtsjahr fällt zwischen 1184 und 1194. Aus den ältesten Nachrichten über ihn geht indes nur soviel hervor, dass er einem Convent der Dominicaner zu Beauvais als Mitglied angehörte, und schon dieser Umstand kann jenen Beinamen veranlasst haben. Höhere geistliche Würden oder Ehrenämter

---

1) Du Boulay, Hist. univers. Paris., T. III, p. 713, dazu der Artikel der Biogr. universelle, T. XLIX und Abschnitte in den literarhistorischen Werken von Echard et Quetif, De scriptoribus ordinis praedicatorum; Touron, Vies des Dominicains illustres; Daunou, Continuation de l'histoire litteraire de la France, T. XVIII.

2) Vgl. Hamberger, Zuverl. Nachrichten, Bd. IV, S. 417. Neudeckers Artikel in Herzogs Realencyklopädie, besonders aber Aloys Vogel, Literarhistorische Notizen über den mittelalterlichen Gelehrten Vincenz von Beauvais, Festprogramm, Freib. 1843. Mit Vogels Angaben stimmt im wesentlichen überein: Études sur Vincent de Beauvais, par M. l'Abbé J. B. Bourgeat, Par. 1856.

scheint er nicht erlangt zu haben, er wurde nicht Bischof, wie jüngere Referenten angeben, nicht Doctor der Theologie noch öffentlicher Lehrer, so leicht ihm auch der Ruf seiner bedeutenden Kenntnisse dergleichen Auszeichnungen hätte eintragen können. Auch sein Bildungsgang ist unbekannt, nur durch die Verbindung mit dem französischen Hofe wurde sein übrigens gewiss stilles und stetiges Gelehrtenleben unterbrochen. Die Dominicaner hatten erst seit wenigen Jahren (1215) ihre Wirksamkeit eröffnet, und 1218 wurde ihnen zu Paris ein eigner Klostersitz eingeräumt. Du Boulay in der Geschichte der Universität bemerkt, unter Philipp August sei Vincenz des Studiums wegen nach Paris gekommen und daselbst bei dem Beginne des Predigerordens in denselben eingetreten, und wenn dies nach einer anderen Nachricht schon vor 1220 geschehen sein soll [1]: so war er damals noch ein junger Mann und nahm erst nachher einen dauernden Aufenthalt in Beauvais. Gewiss ist ferner, dass der fromme Ludwig IX. 1228 in der Nähe seines Schlosses Royaumont (mons regalis) den Cisterciensern eine Abtei mit reichlicher Ausstattung gründete; dorthin berief er, wir wissen nicht in welchem Jahre, auch Vincenz und unterhielt mit ihm einen engeren Verkehr. Der Mönch in der Nähe des Fürsten ist eine dem Mittelalter eigentümliche Erscheinung, die Dominicaner namentlich wurden durch ihren Lehr- und Predigerberuf frühzeitig auch in vornehme und höchste Kreise eingeführt, und in diesem Falle wurde das Verhältnis ein ernstes und aufrichtiges von beiden Seiten. Der König war mit seinen eignen persönlichen Neigungen beteiligt, seine Frömmigkeit hatte selbst einen mönchischen Anstrich, war aber mehr als Ceremoniendienst oder Aberglaube; auch Thomas von Aquino hat er einmal um Rat gefragt und bei sich gesehen, auch den Franciscaner Hugo zu sich eingeladen, der jedoch, dem volkstümlichen Charakter seines Ordens getreu, jede längere

---

1) Hist. Univ. Par. III, 713: „Regnante Philippo Augusto Lutetiam ad studia profectus sub initio ordinis Dominicani ei se adscripsit.“ — Hist. lit. de la France, T. XVIII, p. 452: „Il est probable, que Vincent était avant 1220 un des moines de ce couvent.“

Anwesenheit bei Hofe ablehnte. Vincenz selber muss aus der Verbindung mit der königlichen Familie einen nachhaltigen Eindruck empfangen haben, sonst würde er nicht als Schriftsteller fürstliche Tugenden und Pflichten mit solcher Vorliebe ins Auge gefasst, noch der Fürstenmoral eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet haben. Aber nicht eigentlich als Prinzenerzieher haben wir ihn zu denken, denn in dem Vorwort an die Königin Margareta unterscheidet er sich von dem Lehrmeister des Prinzen Philipp, einem Kleriker Simon, sondern nur, wie er selber sagt, als qualiscunque lector, als Berater und geistlichen Freund und aufgenommen in den häuslichen Kreis der Königsfamilie, welcher er durch Predigten und Vorträge Dienste leistete. Es erklärt sich nun leicht, dass diese Verbindung literarische Früchte brachte; abgesehen von dem im Auftrage der Königin verfassten Erziehungsbüchlein: De institutione regiorum puerorum, widmete er nachher 1260 dem schmerzlichen Tode des Prinzen Louis ein Trostschreiben (Epistola consolatoria) und handelte in einer noch ungedruckten Abhandlung von der moralischen Unterweisung des Fürsten (De morali principis institutione) [1]. Sein wichtigstes literarisches Unternehmen wurde durch den Aufenthalt zu Royaumont teils aufgehalten teils gefördert; er selber klagt über verkürzte Musse, aber er genoss auch den freiesten Zugang zu der grossen königlichen Bibliothek; daher hatte Ludwig einen indirecten Anteil an dem Speculum majus, er gewährte und bereicherte für ihn die literarischen Hülfsmittel, wenn er auch diesen seinen geistlichen Freund nicht selbst zu jener Lebensarbeit aufgefordert haben sollte [2]. Auch lässt

---

1) Beigelegt werden ihm noch Libri de gratia, Laudes virginis gloriosae, De Johanne evangelista, mit zwei der obigen Schriften verbunden, Basil. per Joh. Amerbach, 1487. Ein beabsichtigtes grosses Werk über Fürstenstand und fürstliches Haus- und Hofgesinde kam in dieser Form nicht zur Ausführung.

2) In dem Vorwort zu dem Tractatus consolatorius heisst es: „Regiae majestati vestrae scribendi fiduciam et ansam mihi praebet sublimitatis vestrae dignatio, qua plerumque, cum juxta beneplacitum vestrum in monasterio regalis montis ad exercendum lectoris officium habitarem, ex ore meo divinum eloquium humiliter cum Dei reverentia

sich nicht mehr ermitteln, in welchen Jahren er sein grosses Werk zum Abschluss brachte, es mag ihn bis ans Ende seines Lebens beschäftigt haben, also über die Zeit hinaus, als König Ludwig durch sein kriegerisches Vorhaben von der Heimat abberufen wurde (1248). Vincenz selbst muss das Jahr 1260 überlebt haben, kann aber auch der Wahrscheinlichkeit nach nicht später als um 1270 gestorben sein. Alle Stimmen sind einig in dem Lobe seines ehrenhaften Charakters, welchen man nach dem Geiste seiner Schriften verbürgen möchte, seiner Sittenreinheit und seines ausdauernden Fleisses, und gewiss war er einer der ehrwürdigsten Repräsentanten des Dominicanerordens, welcher nachmals den von ihm ergriffenen Gelehrtenberuf mit Eifer gepflegt hat.

Zu unserer Aufgabe zurückkehrend, bezeichnen wir nochmals den Zweck und Organismus des Hauptwerks, dessen Titel sich an den eines früheren und nicht mehr vorhandenen: Speculum seu imago mundi, anschliesst, um sodann ein einzelnes Stück dieser Wissenschaftslehre für unseren Zweck herauszugreifen. Was universelle Bildung sei, davon hat Vincenz einen hohen Begriff, sie gilt ihm als geistige Aneignung dessen, was die Welt in den Richtungen der Natur, des Erkennens und der Erfahrung dem sinnbegabten und denkenden Menschen zuführt. Kenntnis der natürlichen Dinge, Uebersicht aller Wissens- und Unterrichtsfächer und Sammlung geschichtlicher Erlebnisse schliessen sich gesetzmässig an einander an, und in dieser Folge will das Speculum majus den ganzen Umkreis menschlicher Wissenschaft durchmessen. Der grosse Gang durch diese Regionen soll mit den Gegenständen der sinnlichen Anschauung beginnen, daher tritt das Naturbild voran in der Form einer sorgfältig gegliederten Geschichte der Schöpfung, eingeteilt nach den Rubriken des Sechstagewerks und durchaus auf religiösen Voraussetzungen ruhend, zugleich in der Beschreibung der einzelnen Reiche so genau, dass selbst Naturkundige diese Details zu beachten haben. Aber

---

suscepistis, necnon et de scriptis nostris, prout mihi vestra benignitas retulit, cum diligentia perlegistis: insuper etiam in sumptibus ad eadem scripta conficienda liberaliter interdum mihi subsidia praebuistis."

auch die Züge der Trinität, der göttlichen Eigenschaften und die Potenzen der Engel und Dämonen sind dem Schöpfungsgemälde eingewebt [1]. Die dritte Stelle nimmt das Geschichtsbild ein als die Reihe der Gedenkblätter menschlicher Schicksale. Daher bleibt für den Lehrspiegel nur der mittlere Raum offen als der allgemeine Boden des Wissens, auf welchem auch die beiden anderen Kreise sammt allen ihren Segmenten und Unterabteilungen Aufnahme finden. Der Sündenfall hat die Menschheit herabgesetzt und mit Mühen belastet, aber er hat zugleich hülfreichen Kräften und edeln Trostmitteln den Zugang eröffnen müssen. Drei Uebel schädigen das Leben: Unwissenheit, Begehrlichkeit und Schwäche des Leibes; drei Güter sollen ihm wieder emporhelfen: die Weisheit als Wissenschaft, die Tugend als Tüchtigkeit und Kraft, und die Herbeischaffung der zum Dasein notwendigen Hülfsmittel (necessitas). Dem Wissen dient die Theorie, der Tugend die Praxis, dem Naturbedarf die Mechanik, welcher es obliegt, die äusseren Mängel des gegenwärtigen Lebens zu beherrschen. Es sind ähnliche Gesichtspunkte, nach welchen das Mittelalter überhaupt den Weg aus dem Paradiese in die Welt der Sünde, aber auch der Uebung und Anstrengung sammt allen ihren Erfolgen zu veranschaulichen pflegte, und immer legen sie wieder den alten Gedanken nahe, dass der Baum der Erkenntnis ein dunkler Name sei, ein zweideutiges Gewächs, weil so entgegengesetzte Früchte von ihm gepflückt worden sind.

Auch als Darsteller des Sittlichen will Vincenz weit mehr der excerpirende als der selbständig entwickelnde Schriftsteller sein [2]; aber sollte sich nicht dennoch seinen Sammlungen, welche das ganze Werk einem Cento ähnlich machen, Sinn, Farbe und Charakter abgewinnen lassen?

Die Moralwissenschaft nimmt das fünfte und sechste Buch des Lehrspiegels ein. Ihrem grössten Umfange nach soll sie in

---

[1]) Bemerkenswert für diese theologia naturalis ist besonders das 19. Buch des Speculum naturale.

[2]) „Se non per modum auctoris sed excerptoris ubique procedere.“ Vogel, S. 37. 56.

drei Stücke: monostica, oeconomica, politica, zerfallen, sodass zuerst von der Selbstführung, dann von der ökonomischen und endlich von der politischen Leitung gehandelt wird; aber nur der erste Teil bezeichnet die Ethik im engeren Sinn [1]). Daneben wird noch eine andere Einteilung offen gelassen. Das Gute ist alleiniger Gegenstand der Moral; woher es stamme, muss zuerst untersucht, kann aber nur theologisch beantwortet werden; es soll dann zweitens zunächst in der Erkenntnis auftreten, sodann als Uebung und Gewöhnung in der Beherrschung des Leibes wirksam sein und endlich als Kraft der Sele, welche durch Vorschrift und Gesetz alles Schädliche fern zu halten strebt, woraus sich vier Teile ergeben würden. Doch hält sich der Verfasser an die erstere Bestimmung, seine Ethik ist die Anleitung, sich selbst dergestalt zu regieren [2]), dass es nichts zu bereuen giebt, dass nichts Unerfreuliches, Nachteiliges, Verwerfliches unternommen wird; und wie einige Denker unserer Tage alles Handeln in Socialpflicht auflösen wollen: so soll es sich hier vollständig in der Selbstpflicht wiederfinden, in ihr ist jede andere Obliegenheit enthalten. Der Name des Guten, mag er im Denken oder Wollen, im Wünschen und Begehren hervortreten, bringt immer denselben Wohllaut mit, immer deutet er auf ein Letztes oder Erstrebenswertes, das durch sich selber Befriedigung verheisst. Allein aus der Menge des Wünschenswerten, dessen Besitz jede vorangegangene Anstrengung durch Freude belohnt, hebt sich das Sittliche als honestum doch wieder als eine selbständige Realität heraus, und dieses allein haben schon die Stoiker für das Gute erklärt. Cicero definirt die Tugend als den vollkommenen Inbegriff dessen, was der Natur als Same eingepflanzt sei; schon darum wird sie von allen als höchster Gegenstand der Liebe gepriesen,

---

1) Vgl. Spec. doctr. V, die ersten Artikel.

2) Spec. doctr. V, 1: „Ethica i. e. moralis sive monostica (nicht monastica) est scientia, quae sui curam gerens cunctis sese erigit et exornat virtutibus, nihil in vita admittens, quo non gaudeat, nihilque faciens poenitendum.“ Das Wort monostica wird hergeleitet aus monos, quod est solus, et icos, quod est scientia (!!). Griechisch ist nur ein Adjectivum μοναστικός, dieses aber in mönchischer Bedeutung nachzuweisen.

erforscht und nach ihren vier wichtigsten Gestalten abgebildet; allein es reicht nicht aus, sie zu rühmen, ehe sie nicht selber in uns wirkt, ihr eignes Prädicat soll auf unser Werk übergehen. An dieser Stelle ergreift Aristoteles das Lehramt, indem er nachweist, dass Tugenden durch blosse Naturanlage noch nicht zustande kommen, sondern erst durch Willenstätigkeit, Uebung und Gewöhnung (virtus consuetudinalis) erworben werden, indem sich aus der Aehnlichkeit vieler Handlungen eine sittliche Fertigkeit in uns befestigt. Und ferner ist es niemals eine einzige Bewegungsart, welche das sittliche Vermögen hervorbringt; niemand wird tugendhaft, wenn er lediglich nach der einen Seite hin zustrebt, während er nach der andern nur zurückweicht und flieht, nein er muss beides können, muss mit dem Streben auch den richtigen Widerstand verbinden, um im Gleichgewicht vorwärts zu gehen. Triebe und Affecte regen sich in ihm, ohne ihn darum gut zu machen, er wird es erst, wenn er jenen Anwandelungen gegenüber den richtigen Habitus entwickelt. Die wahre Tugend ist nach Aristoteles die Kennerin, Pflegerin und Erhalterin einer mittleren Richtung der Tätigkeit, welche sich gegen den doppelten Fehler hier des Excesses und dort des Mangels oder Deficits mit Sicherheit abgrenzt. Auf diesem Boden behauptet sie ihre Würde und Freiheit, denn alle Tugend ist freiwillig und giebt umsonst, statt Lohn zu fordern (mercenaria), königlich in ihrem Walten (regia), überlässt sie es den Lastern, knechtisch einherzugehen [1]).

Durch diese wohlbekannte Pforte Aristotelischer Begriffe gelangt der Sammler auf den weiten Plan, wo ihm Tugenden und Untugenden in ganzen Scharen begegnen; er gruppirt sie nach vier Haufen, welche von je einer Cardinaltugend angeführt werden, er lässt die intellectuellen vorangehen und die mehr praktischen folgen [2]). Allein diese Einschnitte gelten nur ungefähr, die Ordnung ist locker, auch werden vielfach

---

1) Ibid. V, 10—17. De virtute consuetudinali et quod ipsa sit habitus. — De modo et difficultate consistendi in medio.

2) Ibid. c. 18. De quatuor virtutibus cardinalibus.

bloss sittliche Zustände, Neigungen, Leidenschaften eingemischt. Wenn fast überall die vorchristlichen Stimmen die Vorhand haben, so merkt man doch sofort, dass die Liste im christlichen Interesse aufgestellt und ausgefüllt ist, denn sie verweilt mit besonderer Vorliebe bei dem Lobe der Frömmigkeit, Sanftmut, Mildtätigkeit, Eintracht, Geduld, Keuschheit und bei dem Tadel der Ruhmsucht, Prahlerei, Heuchelei, Traurigkeit, Ungeduld und Sinnenlust, und nennt sogar die mönchische Acedia, die uns später noch beschäftigen wird. Auch Selbstgenugsamkeit und freiwillige Armut sollen gleichsam heidnisch, d. h. durch Zustimmung eines Diogenes und Epicur accreditirt werden. Zugleich verrät sich Vincenz als wohlkundiger Pädagoge, denn er belehrt uns, dass jede Tugend mit einer Lebenskunst verbunden sein muss, weil es stets darauf ankommt, sie den Umständen durch „Discretion“ anzupassen und den richtigen Zeitpunkt zu ergreifen, dass ferner der erscheinende Mensch stets der Ausdruck des innerlich erregten sei [1]).

Das folgende sechste Buch geht von den Mitteln persönlicher Selbstregierung zu den allgemeinen sittlichen Zuständen und Tätigkeiten über, wie sie durch Stand, Geschlecht und Lebensalter bedingt werden. Wie der Fürst in der freien Verbindung von Langmut und Kraft seine schönste Unterstützung findet, — Eigenschaften, die dann auch auf seine Umgebung übergehen werden: so müssen alle Lebenslagen ihren Beitrag zum Wachstum des Guten liefern. Doch ist dieses Ziel nur unter den grössten Schwierigkeiten erreichbar; nach Augustin hat das Schlechte überall die Vorhand, jedem Starken ist ein Schwaches, jedem Guten ein Verwerfliches vorangegangen; das Zeitalter stellt eine Vervielfältigung des Unrechts dar, weil jede Freiheit zur Licenz der Sünde geworden ist und alle Fehler sich in die Gestalt der Tugenden kleiden. Sitten können daher nur fortschreiten, wenn die zuvor herrschend gewordenen Unsitten ausgerottet, wenn selbst

---

1) Ibid. V, 29. 177: „De signis exterioribus interioris mentis habitus, — formido pallet, rubet ira, superbia turget.“

geringere Sünden vermieden werden, wenn Busse und Umkehr eine eingerissene Nachlässigkeit heilsam unterbrechen. Jeder soll sich selbst gehören und seines Leibes Herr werden, um zur Einheit des guten Wandels zu gelangen, und er vermag es nur, sobald er auf die innern Zeugnisse seines Gemüts achtet, und nächstdem muss er auch äussere Helfer und Beurteiler zur Teilnahme an sich heranziehen. So entsteht das „sociale Leben“ mit Verkehr und Wechselwirkung und mit Abwechselungen von Ruhe und Arbeit. Studium, Nachdenken und Unterricht sind die Hebel sittlich-persönlicher Bildung, aber erst unter Zutritt der Selbsterkenntnis werden sie zu einer Harmonie von Leben und Lehre, von Empfangenem und Selbstgegebenem hinleiten. Auch die Naturbetrachtung wirkt erhebend auf das Gemüt [1]. Der öffentliche Nutzen ist dem Privatvorteil vorzuziehen; nur durch Schätzung engerer und allgemeinerer Verbindungen können Eintracht, Gemeinsamkeit und Freundschaft gedeihen. Alle übrigen Güter bedürfen einer ernsten Prüfung ihres Wertes oder Scheinwertes; Macht, Ruhm und Reichtum werden auch zu Uebeln, die Armut bringt Segnungen, Glück und Unglück schaffen nicht immer was sie bedeuten, sie haben ein Doppelantlitz und können ihre Rollen vertauschen. Bei der Grösse dessen, was uns obliegt, scheint sich der Tod allzu früh einzustellen, und dennoch ist es häufig Unseligkeit und Ueberdruss am Irdischen, was die Sele schon vor ihm im Zeitenlaufe empfindet. Auf diese Weise entstehen schwierige und schwankende Erwägungen, und nur derjenige überwindet alle Täuschungen, der den Tod wie alles Vergängliche des Daseins geringschätzen, den wahren und schon diesseitigen Segen der Gerechtigkeit verstehen lernt und bei der Hoffnung der Unsterblichkeit anlangt.

Hiemit will Vincenz den ganzen Umfang der praktischen Lebensweisheit und der scientia monostica umschrieben haben. Von den ersten natürlichen Regungen an durch alle seine

---

[1]) Spec. doctr. VI, 63: De spectaculis naturae; der Wert des Naturgenusses, dessen Anerkennung man jetzt so gern der Neuzeit allein vindiciren möchte, wird hier stark genug hervorgehoben.

persönlichen und gemeinschaftlichen Aeusserungen, Obliegenheiten und Stadien verfolgt er den sittlichen Trieb bis dahin, wo der Mensch von Leid und Freude und jedem Wechsel hin- und hergeworfen, seine letzte Sehnsucht aus jedem Verbande mit irdischen Gütern losreisst. Dazwischen liegen gegen 300 Rubriken, man darf sie zwar kein System, aber in ihrem Zusammenhange eine Nomenclatur der Ethik nennen.

Wir haben die Menge der Ueberschriften dieses Abschnitts mit Benutzung der meisten Momente in einen fortlaufenden Gedankenfaden aufnehmen wollen, der dann in der Tat ziemlich weit reicht. Wer alle diese Gesichtspunkte übersah, dessen Blick musste über die Mönchszelle hinausgehen, das Werden und Wachsen des Sittlichen, dessen Hemmungen und Förderungen mussten ihm im grossen vor Augen stehen; man erkennt den Verfasser des Erziehungsbuches wieder. Nun wolle der Leser die Fülle der Belegstellen hinzudenken; Dichter und Philosophen melden sich abwechselnd zum Wort, der Mehrzahl nach Heiden, die wir unmöglich alle aufzählen können. Die Griechen sind natürlich schwach vertreten; Plato wird selten genannt, häufiger Sokrates, die Stoiker und besonders Aristoteles, der jedoch hier noch nicht der Philosoph schlechtweg genannt und dessen ältere Ethik von der neuen, d. h. der damals erst bekannt gewordenen Nikomachischen, unterschieden wird. Unter den Lateinern stellen Cicero, Quinctilian, Macrobius, Varro, Valerius Maximus, Plinius, Boethius das stärkste Contingent; von den lateinischen Dichtern möchte kaum einer fehlen, Lucan, Tibull, Juvenal, Horaz, Martial, Plautus, Terenz, Persius, Statius u. v. A. werden ausgebeutet, auch die christlichen Dichter wie Juvencus, Sidonius, Prudentius vielfach benutzt. Aus der Reihe der Kirchenschriftsteller werden Lactanz, Augustin, Hieronymus, Hildebert, Richard hauptsächlich, doch mit Ausschluss aller Bibelstellen, herbeigezogen. Von Philologen ist dieser Citatenreichtum längst durchmustert worden, weil er teils vergleichenswerte Texte darbietet, teils Folgerungen erlaubt in Bezug auf den damaligen Umfang der klassischen Lectüre. Was ein einzelner unermüdlicher Leser wirklich erreichen konnte, muss im allgemeinen doch zu-

gänglich gewesen sein; auch anderweitig hat sich ja aus neueren Forschungen ergeben, dass das philologische Studium in einigen Schulen des Mittelalters weiter reichte als früher angenommen worden und als man bei der überraschenden Neuheit des späteren Humanismus wahrscheinlich finden möchte. Uns hingegen liegen hier einige andere Erwägungen nahe.

Mit sichtlichem Wohlgefallen schöpft Vincenz aus dem breiten Strome der Weltliteratur; wo so viele und so helle Stimmen laut werden, hält er gern die seinige zurück. Die zusammengehäuften Auszüge stellen einen consensus gentium et aetatum dar, der bis in den inneren Kreis christlicher Gedanken reicht, also den Unterschied des Christlichen und Vorchristlichen zurücktreten lässt, zumal wenn die feineren Grenzlinien ununtersucht bleiben. Dass moralische Sätze weit leichter als Lehrbestimmungen für ähnlich oder selbst für unterschiedslos erklärt werden können, selbst wenn sie es nicht sind, ist eine Tatsache. Gegen Ende des 6. Buches lautet Nr. 128 die Ueberschrift: De contemptu mundi, womit nach der Kirchensprache die Erhebung des Geistlichen über das Säculare oder Weltliche gemeint war. Für diesen Grundsatz können freilich weder Empedokles, wenn er die Verachtung eines momentanen Ueberflusses empfiehlt, noch auch Cicero, wenn er rät, die Früchte der Gegenwart gering zu schätzen in Hoffnung auf den Erfolg, den die Nachwelt verheisst, als Gewährsmänner dienen. Etwas Anklingendes sagen sie aber doch und sind schon darum unserm Schriftsteller willkommen, welcher damit Gelegenheit erhält, den Umkreis des Gemeinsamen weiter vorzurücken. Und ähnlich verhält es sich mit dem Artikel Nr. 120: De fortuna, wo Terenz und Cicero über die Hinfälligkeit des Glücks und über die Bedingungen einer „gewissen“ schon im Diesseits erreichbaren Befriedigung zu Gehör kommen. Diesmal aber fügt Vincenz ausdrücklich hinzu, dass jene Männer, obgleich der göttlichen Gnade unteilhaftig und des rechten Glaubens entbehrend, dennoch durch einen Zug der natürlichen Vernunft bewogen worden seien, auf die vergänglichen Gaben der Zeit herabsehend, den Tugenden nachzujagen, von ihrem Erwerb Glückseligkeit und Voll-

kommenheit zu erwarten und mit noch höheren Hoffnungen sich der Zukunft nach dem Tode zu getrösten [1]).

So sagt Vincenz gelegentlich und sein einfacher menschenfreundlicher Sinn liess es ihn unbefangen aussprechen; für die Ethik lag darin die Rechtfertigung seines ganzen Unternehmens. Die Literatur bot einen ansehnlichen Vorrat moralischer Gemeinplätze, und diese sollten, nur nach Rubriken geteilt, wie auf einer Fläche sich ausbreiten, damit eine Umschau möglich werde über alles, was der sittlich angelegte Menschengeist aus sich selber geschöpft, der christlich geweckte aber bestätigt oder schärfer bestimmt hat. Und mit dieser Auffassung trat Vincenz noch nicht aus seiner Kirche heraus. Man nenne das Mittelalter exclusiv, herrisch, zur Verdammung und Verfolgung alles Fremdartigen bereit; es war dies alles im hohen Grade, nur in praktischer und moralischer Beziehung zeigte es sich zugleich empfänglich und weitherzig, denn es folgte dem Triebe einer Universalität, welche alles in sich aufnehmen will, was den Zwecken der Menschenerziehung Dienste zu leisten verspricht.

Der Abbé Bourgeat benutzt unsren Schriftsteller, um seine eigne schroff katholische und antiprotestantische Glaubensphilosophie aus ihm herzuleiten. Er nennt Vincenz den Bekenner eines primitiven und universellen Christentums, denn wie er die Idee der Einheit Gottes schon in der antiken Weltweisheit angedeutet gefunden: so sei er überhaupt bestrebt gewesen, die Früchte des Menschengeistes und dessen Erlebnisse in ihrer Vereinbarung mit den Zwecken der Offenbarung und Kirche nachzuweisen. Schrift, Tradition und Vernunft, statt in feindliche Mächte zu zerfallen, sollen auf einen gemein-

---

1) VI, 120: „Nam et ipsi, quamvis gratiae divinae gratificantis exsortes rectaeque fidei expertes essent, quodam tamen naturali rationis ductu, — quo etiam multa vera de unius deitatis aeternitate et animarum perpetuitate senserunt atque scripserunt, — ista fortunae bona vana et caduca despicientes, virtutum formam ex parte sectabant, per quam etiam ad felicitatem contendebant, quam etiam in praesenti vita virtutum perfectione se adeptos vel adepturos putabant et de futura sibi post mortem blandiebant.“

samen Boden geleitet und von demselben Interesse einer christlichen Gesammtphilosophie umfasst werden. Die Tradition drückt selber nur ein Naturgesetz aus, es ist verkehrt, sie der Bibel oder der Vernunft entgegenzusetzen, — so urteilt Bourgeat [1]). Ein primitives Christentum finde ich bei Vincenz nirgends ausgesprochen, ausser in dem Sinne, in welchem es die Kirchenväter längst anerkannt hatten. Darin aber hat der Genannte gewiss Recht, dass Vincenz eine möglichste Ausdehnung wissenschaftlicher Erkenntnis innerhalb der kirchlichen Schranken einbürgern wollte. Nicht blosse Lesesucht und Sammlerfleiss machten ihn zum Encyklopädisten, sondern er folgte dabei einer ernsteren Gesinnung. Der kirchlichen Ueberlieferung getreu, wollte er diese mit dem allgemeinen Strom einer alten und neueren literarischen Tradition umgeben, damit beides innerhalb des kirchlichen Katholicismus zur Verwendung gelange. Natur und Lehre und Geschichte werden für ihn zu Abteilungen eines einzigen grossen Spiegelbildes der Wissenschaft, und diese soll sich der Kirche überlassen, weil sie keinen höheren Beruf haben kann, als von ihrem Standpunkt aus überschaut, gepflegt und verwaltet zu werden. Vincenz übte dieses literarische Amt mit Weitherzigkeit, und er berührte sich dabei mit den Tendenzen des kirchlichen Mittelalters selber, welches bei aller richterlichen Strenge doch die Neigung hatte, allen geistigen Vorräten und Vermächtnissen ein Unterkommen zu gewähren. Am meisten aber erschienen die Materialien der Moral zur Aufnahme geeignet, denn in dieser Richtung bot, was alte und neuere Gewährsmänner, vorchristliche und christliche Dichter und Schriftsteller bezeugt, so viele verwandte Anklänge, dass es sich in eine harmonische Gedankenreihe von humanistischer und zugleich kirchlicher Herkunft zusammenfügen liess.

Ich meine, wir dürfen noch einen Schritt weiter gehen, indem wir auf die Entstehung einer gemeinchristlichen Ethik zurückblicken. Das Christentum hat ein neues Gottes- und Selbstgefühl geschaffen und eine andre Weltansicht hervor-

---

1) Bourgeat, Etudes sur V. de B., p. 64.

gebracht, aber es hat weder eine alleingültige Psychologie eingeführt, denn auch das Dogma ist nicht von einer einzigen psychologischen oder physiologischen Voraussetzung abhängig geworden, noch hat es die allgemeine Natur- oder Lebensordnung mit einer anderen vertauschen wollen. Soweit also die vorhandenen sittlichen Begriffe aus der Erklärung der Selenkräfte hervorgingen oder auf den Fortbestand gemeinsamer natürlicher oder bürgerlicher Rechte oder Verpflichtungen hingerichtet waren, konnte sich ihnen die christliche Lehre so wenig wie den wissenschaftlichen Bildungsmitteln auf die Länge verschliessen; indem die Gemeinschaft sich erweiterte, trat sie in den Bereich längst anerkannter Pflicht- und Kraftübungen ein, die sich wohl modificiren und anders wenden, aber nicht beseitigen liessen. Die Sittlichkeit der ersten Jahrhunderte ist eigentlich nur das Wirkenlassen des Glaubens und der Liebe; das verdüsterte Weltbild wird geeinigt, Natur und Freiheit gesondert, das Irdische dem Geistigen unterworfen, der Wert des Sinnlichen beschränkt; ein wahres Gut soll alle andren vergessen lassen; wo Glaube und Heiligung regieren, hat die irdische Sorge ihre Kraft, die Sinnenlust ihren Reiz, der Tod seine Schrecken verloren. Später aber reichte dieses Thema nicht mehr aus, der Eintritt in die Welt forderte zahlreiche andre gemeinsame Leistungen oder Fertigkeiten, es waren die Officien, von denen Ambrosius wortspielend bemerkt, quae nulli officiant, prosint omnibus [1]). Die Schrift des Ambrosius: De officiis ministrorum, ist in dieser Beziehung ebenso historisch merkwürdig, wie sie der Gesinnung ihres Urhebers Ehre macht; wie Ambrosius von der Herkunft eines ehrenhaft erzogenen Römers aus sich die praktischen Eigenschaften eines christlichen Lehrers und Bischofs anbildete: so soll der antike Pflichtcharakter ohne Bruch auf den neuen Boden verpflanzt werden. „Niemand wähne“, behauptet Ambrosius, „dass die gegen-

---

1) Ambros., De offic. ministr. I, 8: „Nec ratio ipsa abhorret, quandoquidem officium ab efficiendo dictum putamus, quasi efficium, sed propter decorem sermonis una immutata litera officium nuncupari, vel certe ut ea agas, quae nulli officiant, prosint omnibus.“

seitige Unterstützung darum weniger notwendig sei, weil Gott für alle sorgen will." Cicero wird bei dieser Bearbeitung der Moral niemals bei Seite gelegt [1]), aber die Tugenden, welche er empfiehlt, gehören nach seiner Erklärung nicht der alten Schule allein an, sondern weisen ein noch älteres biblisches Geburtsrecht nach, indem sie nach allen Seiten auf das Geziemende, Gemeinnützige und auf den Weg zur Vollkommenheit bezogen werden. Honestum, decorum, verecundia, beneficientia, modestia, liberalitas, benevolentia, castitas, — alle diese Namen werden willkommengeheissen und verwertet, in ihnen verzweigt sich der Stamm der virtutes cardinales, welche in der Mitte stehen und von Ambrosius zuerst angelegentlich erwogen und christlich interpretirt werden. Die Klugheit wird zum sittlichen Verstand, zur Frömmigkeit, die Tapferkeit wächst an Inhalt und Bestimmung, denn sie soll im Hause wie im Felde regieren und den Kampf mit allen feindseligen Gewalten des Fleisches bestehen; auch die Ausdauer ist Tapferkeit, auch die kräftige Befehdung der Leidenschaften stellt den christlichen Athleten dar. Nicht weniger muss die Gerechtigkeit als der innere Massstab für jede Gebür, die Mässigung als Sorge für das Angemessene und Wohltuende sich entwickeln. Allerdings hatte Ambrosius zunächst die Obliegenheiten der Kleriker im Auge, aber der Inhalt seiner Pflichtenlehre beansprucht zugleich eine allgemeine Gültigkeit; Vergleichungen und Beziehungen auf alle öffentlichen Bedürfnisse des Völkerlebens und der staatlichen Ordnung boten sich ohne Schwierigkeit dar.

Eine Schrift, kernhaft wie diese, verdiente sehr wohl als Trieb eines neuen kirchlichen Literaturzweiges fortzuwirken, sie wurde im Abendlande die Grundlage einer klassisch benannten, aber keineswegs heidnisch gemeinten Moraltheologie, welcher um ihrer praktischen Wichtigkeit willen auch von den Vertretern der strengen Kirchlichkeit der Zugang nicht versagt werden konnte. Und neben ihr entstand eine andere

[1]) J. Draesecke, M. Tullii Ciceronis et Ambrosii de officiis libri inter se comparantur. Aug. Taur. Loescher, 1875.

enger umschränkte, denn auch aus dem mönchischen Princip der Entsagung, des Gehorsams und der Weltlosigkeit ergab sich eine Anzahl von Stichworten und Regeln, die einen gewissen Ausbau und Abschluss in sich selbst suchten. Daher sehen wir zweierlei Traditionen neben einander fortgehen, die eine der asketisch gesteigerten, die andere der gleichsam weltlichen und doch christlich anzuerkennenden Moral; sie liessen sich weder zusammen leiten noch völlig trennen, die bekannte Unterscheidung der Vorschriften und der evangelischen Ratschläge war die natürliche Folge des doppelten Bestandes. Beiderlei Handlungsweisen forderten ihre eigne Pflege, die mönchischen Satzungen gestatteten keine Erweiterung; wohl aber konnten jene andern Anweisungen immer mehr in die Breite anwachsen und Verwandtes an sich ziehen bis zur Berührung mit dem asketischen Standpunkt.

Auch von andern Seiten wurde der Apparat der sittlichen Betrachtungen bereichert. Apologeten wie Lactanz waren geneigt, den ganzen christlichen Wandel unter den Gesichtspunkt einer von Christus selber angeführten höheren Pflicht- und Tugendübung zu stellen [1]). Prudentius, obgleich weit fester als jener mit dem Dogma verbunden, bewegt sich gern auf diesem Gebiet; er widmet der „Psychomachie“ ein höchst rhetorisches Gedicht, indem er die Sele als kampfgerüstet denkt; Glaube, Schamhaftigkeit, Nüchternheit, Wohltätigkeit heissen ihre Waffen, und mit ihnen hat sie die feindlichen Anläufe der Götzendienerei, der Wollust, des Zornes, der Schwelgerei und des Geizes zurückzuweisen [2]). Man gewöhnte sich auf mancherlei Art an die Zusammenstellung solcher Kräfte oder Gefahren. Diese ganze Hochschätzung dessen, was der Mensch aus eignem Wollen zu leisten unternimmt, geriet allerdings nachher mit der verschärften Sündentheorie in Collision; denn wenn der sündhaft verderbten Menschennatur das Vermögen überhaupt abgesprochen wird, von sich aus etwas Gutes zu vollbringen: so scheint damit der Tugendlehre der Raum, dessen sie zu ihrer Begründung bedarf, ent-

---

1) Lact., Divin. institutionum Lib. IV, c. 26.

2) Prudentii quae exstant ed. Cellarius, p. 356.

zogen zu werden. Gleichwohl hat sie sich auch in dieser Wendung aufrecht erhalten. Im Bewusstsein seiner sündhaften Schwäche vermag der Mensch auf Ruhm und Verdienst zu verzichten, indem er einen höheren Geist als das eigentlich Treibende und Productive in sich anerkennt; aber daraus folgt immer noch nicht, dass er auch die Tätigkeitsformen, welche ihm eine unentfliehbare praktische Notwendigkeit vor Augen stellt, und die durch ihre Namen schon anfeuernd auf sein Selbstgefühl wirken, als nichtssagend beiseite zu legen hätte. Die antiken Cardinaltugenden haben die Wand durchbrochen, welche ihnen der schroffe Augustinismus entgegen hielt. Augustin ist selber der beste Zeuge, bei aller Einseitigkeit war er ein zu universeller Kopf, um das Feld der sittlichen Begriffe neben den religiösen unbebaut zu lassen. Tugend und Pflicht, um sich allseitig zu entfalten, fordern eine Mehrheit der Impulse und Willensbestimmungen, auch setzen sie jederzeit eine Selbstkraft von Seiten des Täters voraus. Diese bestreitet Augustin, er hat daher grosse Schwierigkeit, jene einfache Gestalt sittlicher Selbstbetätigung, deren Inhalt er nicht entbehren will, in sein religiöses System aufzunehmen. Dennoch schliesst auch er sich an die überlieferten Namen an, um die menschlichen Willenskräfte durch das christliche Geistesprincip zu beselen; es ist die Liebe, in der sie ihr einheitliches Band empfangen sollen. Die Liebe soll als Einheit aller sittlichen Tugend erstarken, und sie vermag es, wenn sie mit besonnener Mässigung sich ihrem Gegenstand hingiebt, wenn sie duldend und tapfer im Kampfe ausharrt, wenn sie mit gottähnlicher Gerechtigkeit die menschlichen Dinge beherrscht und endlich als Klugheit einer sittlichen Zweckmässigkeit in allem Handeln Vorschub leistet. Es war Beides möglich, entweder das christliche Princip in jene vier Formen und Arten einzuführen, oder diese dergestalt zu steigern und zu erweitern, dass sie mit ihm zusammentrafen, mochte auch in beiden Fällen noch ein disparates Verhältnis übrig bleiben. Weniger als Augustin war Gregor der Grosse durch dogmatische Voraussetzungen gehemmt, er muss als der eigentliche Fortsetzer der Pflichtenlehre des Ambrosius betrachtet werden, und seine Moralia werden durch den prak-

tischen Zweck des Schriftstellers auf eine Menge kirchlicher Obliegenheiten hingeleitet [1]).

Das ganze Lehrstück war immer noch sehr im Werden, befand sich aber seitdem doch auf einer unangefochtenen Bahn. In den Sentenzen des Isidorus erscheint das Material bedeutend erweitert. Indem die Tugend sich ihr eignes Gegenteil zur Seite stellt, wird es nötig, zwei entgegengesetzte Richtungen zu übersehen. Die systematische Anlage fehlt durchaus, doch wird im einzelnen geordnet, gruppirt und combinirt. Die Sünden zerfallen in schwere und leichtere, in öffentliche und geheime; es muss gesagt werden, welchen Anteil das Denken und das Wort, die Sinnlichkeit und Macht der Gewohnheit und das Gewissen an der Handlungsweise habe. Die Absicht und Gesinnung des Handelns, intentio animi [2]), hatte schon Augustin als das Unterscheidende hervorgehoben, fortan bleibt sie als der allein richtige Wertmesser aller Wirksamkeit stehen. Und ebenso bedarf jedes Betragen, soweit es auf Personen Beziehung hat, der persönlichen Anwendung, es ist eine „Discretion", durch die es erst löblich und heilsam wird [3]). Fehler und Tugenden haben beide ihren eignen innern Naturverband, sie entspringen aus einander und sammeln sich wie feindliche Streitkräfte, aber der Kampf, den sie eröffnen, bleibt ein ungleichartiger, weil jene weit leichter als diese von Statten gehen. Fehler werden durch Täuschungen und sinnliche Reize begünstigt, Tugenden fordern Anstrengung, auch steigert sich dadurch das Unheil, dass die erstern häufig in der Gestalt der andern einhergehen, oder dass Tugenden bei indiscreter Ausführung selbst wieder zu Sünden werden. Von den Menschen muss gesagt werden, dass sie aus der Tugend selber ihre Sünde nähren, an der sie zuletzt zu Grunde gehen,

---

1) S. Neander, Vorlesungen über die Geschichte der christlichen Ethik, S. 228 ff. Wuttke, Sittenlehre, Bd. I (1. Aufl.), S. 139 ff.

2) Isidori Sententiar. lib. II, c. 27: „Oculus hominis intentio operis ejus est. Si ergo intentio ejus bona est, et opus intentionis ipsius bonum est. — Bona est ergo intentio, quae propter Deum est, mala vero, quae pro terreno lucro aut vana gloria est."

3) Ibid. lib. III, c. 43.

während es Gott überlassen ist, aus dem menschlichen Abfall vermöge seiner allmächtigen Kunst wieder rettende Kräfte zu erwecken [1]). Solche Bemerkungen leiteten schon tiefer in das Innere ethischer Betrachtung, daneben wird wieder alles locker. Auf eine bunte Mischung sittlicher Uebungen folgen gewisse Hülfsmittel zur Ueberwindung des Unsittlichen, wie Gebet, Contemplation und Lection; dann führt die Rede zu den Verbindlichkeiten des Mönchslebens, bis zuletzt kirchliche, bürgerliche und rechtliche Ordnungen, Zucht und Gehorsam an die Reihe kommen. Als Lasternamen werden, obgleich noch ohne bestimmte Zählung, vornehmlich jactantia, invidia, superbia, gula, cupiditas vorgeführt; zur Beurteilung des Rechten dient zweierlei, intentio und discretio. Eröffnet wird die Gedankenfolge durch Sentenzen über Weisheit, Glaube, Liebe und Gnade.

Einige spätere gleichartige Schriften zeigen schon einen festeren Körper. Alcuin war strenger Katholiker und lässt den vorchristlichen Hintergrund vergessen; sein kurzes moralisches Handbüchlein beschreibt den Verlauf, welcher vom Glauben aus durch Busse, Bekehrung, Fasten, Almosen und im Kampfe mit den acht Formen der Sünde zum persönlichen Besitz des Guten führt [2]); das Ziel ist herrlich, denn es ist die Tugend selber als rechte Beschaffenheit der Sele, Zierde der Natur, Zweck des Lebens, Frömmigkeit der Sitten, Cultus der Gottheit, Ehre des Menschen, Verdienst zur ewigen Seligkeit [3]). Kirchlich war sie damit vollkommen gerechtfertigt, mit den Ehren der Religion sollte sich der Wert persönlicher Heiligung und Tüchtigkeit, ja der Adel der Natur selber auf sie übertragen. Ein Charakter der Verdienstlichkeit, obgleich früher verpönt, stellte sich bald genug wieder ein. Ausführlich und in allgemeinerem Sinn wird das Thema etwas

---

1) Ibid. lib. II, c. 33 sqq.

2) Alcuini De virtutibus et viciis, c. 14: „De non tardando converti ad Deum. — Forte respondes: cras cras. O vox corvina! Corvus non redit ad arcam, columba redit.“

3) Ibid. c. 35: „Virtus est animi habitus, naturae decus, vitae ratio, morum pietas, cultus divinitatis, honor hominis, aeternae beatitudinis meritum.“

später von Rhabanus Maurus behandelt. Der menschliche Wandel gleicht einer Rennbahn um den höchsten Preis, seit Adam das Paradies verlassen musste, haben sich verderbliche Feinde dem Heile seines Geschlechts entgegengeworfen, acht an der Zahl und jeder mit einem grossen Gefolge hinter sich. Mag die Taufe schon die ererbten Gebrechen und Verschuldungen getilgt haben: so befindet sich doch jeder Christ im gleichen Falle; kaum in die Jahre der Reife eingetreten, sieht er sich jenen unheilvollen Angriffen ausgesetzt, jeder böse Dämon fordert Waffen zur Abwehr, so viel Streiche und Wunden, so viel Heilmittel sind erforderlich. Es gilt allen dämonischen Anfällen die Spitze zu bieten, aber möglich wird dies erst unter einer kirchlich-asketischen Uebung (conversatio religiosa) und sodann durch eine contemplative, über die Welt der Erscheinungen und Genüsse erhobene Geistestätigkeit. Der Glaube mit seinen christlichen Folgerungen eröffnet den Weg zur Tugend. Diese aber kann nicht genug gepriesen werden; „alle Tugend“, sagt Rhabanus, „ist heilig, ein göttliches Ding, unkörperlich und rein“, selbst unlautere Gemüter vermögen sie nicht zu schädigen, werden vielmehr von ihr gebessert; durch ihren Anteil wird das Schwache gestärkt, das Todte aufgerichtet, das Kranke geheilt, das Feindliche versöhnt, Leib und Sele geheiligt. Niemand besitzt sie als aus Gott, aber unfreiwillig wird sie auch keiner erlangen und keiner verlieren, den nicht der eigne Wille darum betrogen hat [1]. „Dass aber“, fährt der Schriftsteller fort, „vier principale Tugenden anzunehmen seien, haben die Philosophen längst gewusst und die Unsrigen bestätigt, auch kann niemandem das Sacrament der Vierzahl unbekannt sein; vier Weltgegenden, vier Buchstaben des Namens Adam,

1) Rhaban. Maur., De vitiis et virtutibus lib. II, p. 6: „Virtus namque omnis sancta, res est divina, incorporea rursus atque mundissima. Quam mentes inquinatae non inquinant, sed ipsa inquinatas emaculat, cujus participatione firmantur infirma, suscitantur mortua, sanantur infirma, corriguntur prava, reconciliantur adversa. Hanc non habet nisi Deus et is cui dederit Deus, quae in animo habitat, sed animam corpusque sanctificat, ad quam nullus accedit invitus, quam nullus amittit nisi propria voluntate deceptus.“

vier Elemente des Körpers und Affectionen der Sele, vier Flüsse des Paradieses und vier Evangelien, — überall kehrt derselbe Stempel der Vollkommenheit wieder.“ [1]) Das dritte Buch der Schrift liefert nun eine Art von moralischer Therapie, in welcher die Fehler und Laster nach Gattungen, Arten und Individuen geordnet werden, überall mit Angabe ihrer Merkzeichen, aus denen sich ergeben soll, wie ihnen beizukommen sei.

Durch solche Zusammenstellungen erlangte die Ueberlieferung der sittlichen Begriffe eine gewisse Consistenz, wenn auch eine weit geringere, als die eigentlichen Glaubenssätze längst erreicht hatten. Man verfügte über zahlreiche Namen, unter denen das sittliche Handeln auftreten müsse, um im Streit gegen die ebenso vielteilige Macht der Sünde obzusiegen. Die Entwürfe konnten sehr ungleich ausfallen, es war nicht einmal entschieden, ob man bei der Entwicklung das christliche Princip voranstellen oder erst im Verlauf herbeiziehen müsse, ob es richtiger sei, vom Geist und Glauben oder von der Natur auszugehen. Die kirchliche Moral aber wurde wesentlich eine Tugend- und Lasterlehre, sie allein bildet einen Stamm; in ihr sind zugleich die Pflichten enthalten, weil alles tugendhafte Handeln zugleich vorschriftlich gebunden wird; eine besondere Güterlehre aber, wie sie Neander in seiner Geschichte der Sittenlehre heraushebt, ist noch nirgends angelegt. Umsomehr erhob sich die Tugendidee zu hohen Ehren, sie drückt eine Betätigung aus, ohne die niemand Gott wohlgefällig wird; die Vierzahl ihrer Gestaltungen wurde willig aus den Händen der alten Philosophie entlehnt, und wenn Rhabanus Maurus keinen Anstand nahm, sie mit Prädicaten zu rühmen, welche in dogmatischem Zusammenhange vielmehr der göttlichen Gnade hätten beigelegt werden müssen: so beweist er damit, wie sehr es im Interesse der kirchlichen Praxis lag, ein halb rohes und fahrlässiges, halb träumerisches Geschlecht moralisch anzuspornen mit der Vorhaltung, dass jeder sich selbst anzuklagen habe, wenn ihm mit dem eignen Verdienst auch das Heil abhanden komme.

---

[1]) Ibid. lib. II, c. 10.

Im 12. und 13. Jahrhundert sah sich die Kirche noch stärker zu einer solchen pädagogischen Wirksamkeit herausgefordert, sie stellte alle Kräfte in ihren eignen Dienst. Es war noch die Zeit der Fortschreitung, der Geist des Mittelalters glaubte noch an sich selbst und an das Recht aller in ihm lebendigen Bestrebungen, ohne durch unheilbare innere Spaltungen erschüttert zu sein, und besonders Frankreich bot den Schauplatz vielseitiger Rührigkeit. Schule und Kirche, Mönchtum und Rittertum befanden sich in wetteifernder Anstrengung. Welcher Wert grade im Zeitalter des Vincenz auf die Einschärfung der Tugendvorschriften gelegt wurde, lässt sich noch auf andere Weise dartun. Die Darstellung sittlicher Schönheit und sündhafter oder diabolischer Misgestalt war in die Symbolik der Baukunst übergegangen, sie wurde zur Ausschmückung der grossen Dome immer reichlicher verwendet. Einst hatte Rhabanus Maurus von sanctae virtutes gesprochen, jetzt wurden sie als solche personificirt und ihren unheiligen Widersachern, den Lastern, gegenübergestellt. Einladende und abschreckende Figuren sollten schon an den Eingängen der grossen Münster oder in den Vorhallen der Kreuzschiffe dem Beschauer mahnend entgegentreten; symbolische Gestalten gesellten sich zu den historischen, um die ganze Encyklopädie sittlich-religiöser Erfahrung zu veranschaulichen. An der berühmten Kathedrale zu Chartres, die im Laufe des 13. Jahrhunderts ausgebaut wurde, finden sich vierzehn Statuen mit den Namen löblicher Eigenschaften oder hoher Lebensgüter, sie bedeuten: virtus, libertas, honor, velocitas, fortitudo, concordia, amicitia, majestas, sanitas, securitas, bei welcher Auswahl freilich begriffliche Strenge nicht massgebend gewesen ist; an andern Stellen des Gebäudes sind noch crudelitas, justitia, curiositas angebracht. Aehnliche moralische Schaustellungen enthalten die Dome zu Amiens, zu Paris und in Strassburg, in welchem letzteren zwölf gegensätzliche Paare abgebildet sind. In einem und demselben Bauwerk sind mehr als hundert Statuen, sämmtlich Tugenden und Fehler repräsentirend, nachgewiesen worden [1].

---

[1]) Belege zu dem Obigen liefern J. Kreuser, Der christliche

Im Zusammenhang mit diesen Illustrationen tritt auch die Sentenzensammlung des Vincenz in ihr volles Licht, sie liefert zu den zahlreichen Versinnlichungen der Kunstsymbolik ein literarisches Seitenstück. In der Ueberlieferung fand er eine Reihe von Vorstellungen, Gesichtspunkten, Weisungen vor, seine eigne Vielbelesenheit setzt ihn in den Stand, sie in eine weitreichende moralische Concordanz aufzunehmen. Die Literatur aller Zeiten lässt er ihre Beiträge liefern, weil sie überall ein Interesse für das Gute verrät. Mit Cicero und Seneca, die niemals vergessen waren, will er alle Stimmen der Philosophen und Dichter zu Gehör bringen, damit sie von einem sittlichen Geschmack Zeugnis geben, der sich mit den Erklärungen der christlichen Schriftsteller berührt, von einem Sinn für das Gute, welcher auf dem Boden der Kirche vollständig gewürdigt und genossen werden soll. Keine ernste Mahnung soll verloren gehen, kein wohllautendes Wort ungenutzt verhallen.

Je mehr nun ferner das Material der Ethik sich erweiterte, desto mehr forderte es seinen eignen Betrieb und entfernte sich von dem Bereich des Dogmas, wie es sich in scharfen und schlechthin gültigen Bestimmungen abgeschlossen hatte; daran knüpft sich eine zweite für uns wichtige Beobachtung. Die ungleiche Beschaffenheit dieser beiderseitigen begrifflichen Charakterbilder ist eine längst anerkannte Tatsache. Man denke beispielsweise an die damals so nachdrücklich hervorgehobene Discretion, welche von Bernhard von Clairvaux als die wahre Handhabe der Tugendübungen, moderatrix et auriga virtutum, empfohlen wird [1]). Was sie sei, liess sich nur zur Hälfte definiren, zur andern musste es durch Vorbild und praktische Anleitung erläutert werden, und ähnliche Hülfsmittel waren überhaupt unentbehrlich, weil es eben eine Grenze giebt, wo die Ethik aufhört lehrbar zu sein,

---

Kirchenbau, Bd. I, Bonn 1851, S. 302 ff. Schnaase, Geschichte der bildenden Künste im Mittelalter, Bd. IV, S. 297 ff., 2. Aufl. Félicie d'Aysac, Les statues de portrait de Chartres, Par. 1849. Revue archéologique, Tome VI, p. 497. Didron, Iconographie chrétienne, lib. I, Histoire de Dieu, p. 475.

1) Vgl. Isidori Sententiar. lib. II, cap. 27; III, cap. 43.

wo sie sich durch eignes Handeln und Erleben ergänzt. Das Dogma war hart und exclusiv geworden, die Moral bewegte sich in laxeren Formen, in weit weniger ausgeprägten Begriffen, die aber geeignet waren, sich immer mehr durch Analogien und Teilvorstellungen zu bereichern. Bisher hatte sich die Tugendlehre in einer Reihe eigner Schriften fortgepflanzt, in ihnen stellt sie einen gemeinsamen Stoff dar, zwar auch einen gegensätzlich entwickelten, aber im Vergleich mit dem Dogma einen viel weicheren, dehnbaren und friedlich überlieferten. Auch Vincenz hält die beiden diesem Gegenstande gewidmeten Bücher seines Speculum doctrinale unabhängig von der eigentlichen Theologie, die überall biblische Beweise sucht. Und doch konnte es dabei nicht auf die Länge bewenden, die Sittenlehre musste eine engere Verbindung mit dem religiösen und dogmatischen Standpunkt aufsuchen, wenn überhaupt die kirchliche Wissenschaft als Ganzes zusammengefasst werden sollte. Die Scholastik hat auch diesen Schritt gewagt, wir würden ihr Verdienst unterschätzen, wollten wir von diesem Beweise ihrer universellen Geistesarbeit und von der Ausweitung ihres wissenschaftlichen Rahmens absehen. Die erste scholastische Epoche hat in dieser Beziehung nur vorbereitend und durch grelle Behauptungen aufregend gewirkt. Männer wie Anselm bewegten sich fast ausschliesslich auf dem metaphysisch speculativen Gebiet; Petrus Lombardus hat die Cardinaltugenden und einige andre verwandte Lehrstücke seinem Compendium kurz eingeschaltet. Nur von Abälard, dem kritischen Denker und leidenschaftlich erregten Heidenchristen, war die ethische Frage scharf und selbständig ins Auge gefasst worden. Auch er ging wie Vincenz auf die Alten zurück, aber nicht allein, um das sittliche Streben als Gemeingut der Literatur, auch der vorchristlichen, nachzuweisen, sondern in der weit bestimmteren Absicht, um das sittliche Princip schon in der antiken Philosophie seiner Reinheit nach wiederzufinden. Sokrates und Plato wurden idealisirt und über den Standpunkt des lohnsüchtigen Judentums erhoben. Die Intention, erklärt Abälard an Augustin anknüpfend, ist die Sele aller Tätigkeit, sie allein verleiht oder entzieht den an sich gleichgültigen Handlungen

den sittlichen Wert, welcher dann freilich noch durch den Einfluss des Urteils bedingt sein kann. Gut ist wer ohne selbstische Ansprüche das Gute um seiner selbst willen sucht und liebt und wer niedrigen Antrieben widersteht; denn selbst die andringende Sinnlichkeit bringt die Sünde noch nicht mit, so lange der sittliche Wille die Oberhand behauptet [1]. Abälard warf Schlaglichter um sich her, und unbrauchbar waren seine Gedanken keineswegs, sie reizten und weckten andere; der gescholtenen Lohnsucht konnte eine eigentümliche religiöse Wendung gegeben werden, auch traten Freiheit und Natur, Gesetz, Gehorsam und Autorität und ähnliche Momente in den Vordergrund der Untersuchung. Jedoch wurde zugleich in den durch ihn veranlassten Streitverhandlungen eine sehr ernste Alternative nahe gelegt. Wären Abälards Tendenzen, unfertig und ungleichmässig wie sie waren, damals durchgedrungen: so würde die Moral noch weit mehr als bisher verselbständigt, vielleicht nahezu emancipirt worden sein. Sollte dies nicht geschehen: so wurde es nötig, auf den kirchlich religiösen Standpunkt zurückzulenken und von dort aus auch jenes andre Gebiet zu überschauen. Und eben darin lag der Anstoss zu einer ins Grosse gehenden und conservativen Systembildung, welche der kritisch gesinnte Abälard auch in dieser Beziehung indirect herbeiführen half. Zwar das System als solches ist keineswegs das Zaubermittel, welches durch sich selber schon die innern Fragen zu lösen vermag; hat es doch — und grade die Scholastik beweist dies — die Schwierigkeiten der Beurteilung eben so oft verdeckt als klar gelegt. Wohl aber gewährt die Systembildung den unendlichen Vorteil einer Uebersicht, immer drängt sie zur Vollständigkeit und ruft den Geist aus der Vereinzelung des Erkennens zurück, immer eröffnet sie einen weiten Raum, in welchem alle zur Sache gehörigen Momente Stellung nehmen. Was im System Aufnahme gefunden, bleibt zwar noch der Willkür der Reihenfolge, Ordnung und Unterordnung ausgesetzt, aber ignorirt darf es nicht mehr werden.

---

[1] Neanders Vorlesungen über Geschichte der Ethik, S. 274 ff. Reuter, Geschichte der Aufklärung im Mittelalter, Bd. I, S. 190 ff.

Unsere Nachweisungen haben bis dahin geführt, wo sich der kirchliche Geist aller theoretischen und praktischen Interessen, deren er damals überhaupt fähig war, bemächtigt hatte. Nach oben hin das alte Dogma, einem festen Gewölbe ähnlich, nach unten eine teilweise schon gegliederte, teilweise noch roh angehäufte Menge moralischer Vorstellungen, dazwischen eine verknüpfende Anthropologie und Sacramentslehre, — alle diese Bestandteile sollten in den weiten Umkreis kirchlicher Wissenschaft eintreten. Es war eine Arbeit der Composition, deren Verdienst und Schwäche erst richtig beurteilt werden kann, nachdem die Beschaffenheit der ihr dargebotenen Materialien zuvor erkannt ist.

Für die Ethik ist Thomas von Aquino der eigentliche Systematiker, aus ihm schöpft auch das Speculum morale, welches uns in dem zweiten Stück dieser Abhandlung beschäftigen und Gelegenheit geben wird, auf die Werke des Vincenz und deren Ausgaben nochmals zurückzukommen.

[Heidelberg, im November 1876.]

Ueber die beiden Principien des Protestantismus.

Antwort auf eine 25 Jahre alte Frage.

Von

Albrecht Ritschl.

In dem 24. Jahrgang (1851) der Theologischen Studien und Kritiken, Heft 2, S. 408, hat Herr Carl Beck, Archidiakonus zu Reutlingen (jetzt Prälat zu Hall in Würtemberg) eine Anfrage an Ullmann über das Princip des Protestantismus gerichtet. Dieselbe bezog sich darauf, seit wann und von wem sich die Distinction zwischen dem formalen und dem materialen Princip des Protestantismus herschreibe, welche man gewohnt sei, als eine Aufstellung der Reformatoren oder wenigstens der alten lutherischen Dogmatiker anzusehen. Beck constatirt nun, dass die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben in Luthers Schmalkaldischen Artikeln als der Hauptartikel bezeichnet ist, und dass die ausschliessliche Normalität der heiligen Schrift für die Feststellung der kirchlichen Lehre ebendaselbst angedeutet und darnach in der Concordienformel ausgesprochen wird. Er berichtet dann ganz richtig, dass diese beiden Gedanken durch die lutherischen Dogmatiker bis auf Hollatz hin nicht in die gegenseitige Beziehung gebracht worden sind, deren Bedeutung man durch ihre Bezeichnung als materiales und formales Princip des Protestantismus ausdrückt. Endlich vermutet er, dass dieses Resultat erst im 18. Jahrhundert erreicht sei, und zwar, wie die wissenschaftliche, an den Kantianismus erinnernde Terminologie annehmen lasse, in dem letzten Drittel desselben. Die an Ullmann gerichtete Anfrage um Bestätigung oder Be-

richtigung dieser Annahme ist seit 25 Jahren, so viel ich weiss, von niemand beantwortet worden. Um so ungehinderter ergeht sich das Vertrauen auf die Brauchbarkeit der Distinction zum Verständnis der Reformation und ihrer directen Folge, des Protestantismus. Ich freilich teile dieses Vertrauen nicht, vielmehr habe ich gegen jene Formel Widerspruch erhoben (Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I, S. 162 bis 165). Aus mir heraus habe ich auch kein Bedürfnis empfunden, dem Ursprung jener „apokryphen“ Distinction nachzuforschen. Durch einige jüngere Fachgenossen bin ich jedoch angeregt worden, der Herkunft der Distinction nachzugehen, und mit Unterstützung des Herrn Lic. theol. Kattenbusch, der die äussersten Fäden aufgespürt hat, ist es mir gelungen folgendes zu ermitteln.

Die Formel ist auch im 18. Jahrhundert nicht nachweisbar, und die in der Distinction auftretenden Prädicate dürften schwerlich von Kant entlehnt sein, da sie, wenn auch in anderer Beziehung, in der lutherischen Schultheologie vorkommen. Der alte Baier (Compendium theologiae positivae, prolegomena I, 25) unterscheidet als Objecte der Offenbarungstheologie das materiale, nämlich res revelatae, quae in theologia revelata cognoscuntur, und das formale, nämlich principium et ratio cognoscendi, unde pendet cognitio rerum, quae in theologia revelata proponuntur, also die revelatio divina. Die Verbreitung gerade dieses unzählige Male aufgelegten Compendiums macht es wahrscheinlich, dass die vorliegende Distinction aus ihm entlehnt wurde, als die Collision zwischen Rationalismus und Positivismus in der Theologie die Aufmerksamkeit darauf hinlenkte, nach welchen entscheidenden Gründen man sich als protestantisch zu beurteilen habe. Dieser Fall trat am Anfang unseres Jahrhunderts ein auf Anlass der Predigt Reinhards am Reformationsfeste 1800. Reinhard sprach in derselben aus, dass „unsere Kirche ihr Dasein vornehmlich der Erneuerung des Lehrsatzes von der freien Gnade Gottes in Christus schuldig sei; dass dadurch unsere Kirche ihre Gestalt gleich bei ihrem Entstehen empfing“. Unter denjenigen nun, welche hiegegen Widerspruch einlegten, ist für unsern Zweck von besonderer Wichtigkeit Gabler.

In zwei Recensionen jener Predigt (in seinem Journal für theologische Literatur, Bd. I, 1801, S. 569. 588) machte er geltend, dass „das Dogma von der freien Gnade Gottes zwar Luthern vorzüglich interessirte, dass man aber aus demselben keine bleibende protestantische Grundsätze und immerwährende Kennzeichen eines Protestanten ableiten könne. Luther sei von einem höhern Gesichtspunkte als dem eines blossen Dogma ausgegangen, nämlich von der evangelischen Freiheit in Glaubenssachen. Dieses sei das höchste protestantische Princip als Basis alles Protestantismus; ihm mussten auch die wichtigsten Lieblingsdogmen Luthers untergeordnet, nicht aber gleichgesetzt werden; denn auch Luther wollte nicht lutherisch sein (!), ohne sofern er die heilige Schrift rein lehrte; die Wichtigkeit der Gnadenlehre für ihn sei zufälligerweise durch den Streit über den Ablass hervorgerufen worden." In diesem Zusammenhang überrascht die Einmischung der heiligen Schrift. Sie wird in einem unmittelbar folgenden Aufsatze Gablers dadurch erläutert, dass „die Unabhängigkeit von aller menschlichen Autorität in Glaubenssachen für sich allein nicht den Protestantismus, sondern nur den Rationalismus feststelle. Zu jenem gehöre noch die Anerkennung der heiligen Schrift als einziger untrüglicher Richtschnur unsres Glaubens und Lebens, was mit dem Rationalismus unvereinbar sei; also beide Grundsätze zusammen machen erst die Basis des Protestantismus aus." Uebereinstimmend hat sich Gabler kurz vorher in einem Aufsatz seines Journals: „Ueber die Grenzen der protestantischen Kirchengewalt über die Religionslehrer in Glaubenssachen" (S. 457. 472) — ausgesprochen, indem er den Grundsatz der absoluten Autorität der heiligen Schrift näher auf die Freiheit ihrer Auslegung nach richtigen Auslegungsregeln hinausgeführt hat.

In diesem Gedankenzusammenhang kommt zwar die Distinction nicht zur Geltung; indes ist nicht nur diese Controverse mit Reinhard ein Zeichen einer eigentümlichen Fragestellung, von welcher vorher keine Spur vorkommt, sondern später wird sich dieselbe als einflussreich für die uns beschäftigende Sache erweisen. Die Distinction selbst aber begegnet uns zuerst bei demselben Gabler in einer Recension

über die zweite Ausgabe von Ammons Summa theologiae christianae (a. a. O., Bd. V, 1810, S. 594 ff.). Hier aber handelt es sich nicht um Principien des Protestantismus, sondern um principium materiale et formale theologiae christianae, und zwar um das Verhältnis dieser Bestimmungen zum fundamentum fidei. Für das Fundament des Christentums oder den Mittelpunkt der christlichen Religion erklärt er einen Lehrsatz, auf den sich alle übrigen Lehren beziehen würden oder der ihnen mittelbar oder unmittelbar als Quelle diente. Ein solches materielles höchstes Glaubensprincip, welches man gesucht habe, um dadurch die Dogmatik als Wissenschaft zu begründen, sei aber nicht möglich anzugeben, wenn die christliche Glaubenslehre ihren positiven Charakter behalten, und nicht in blosse Vernunftreligion verwandelt werden soll. Aus diesem Grunde sei der Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben zwar mit Luther für den locus praecipuus fidei christianae, nicht aber für das summum principium materiale theologiae christianae zu halten. Deshalb habe man sich auf ein formelles Princip der christlichen Dogmatik zu beschränken, welches als Regel der Beurteilung dessen dient, was zum wahren christlichen Glauben gehört, und dieses formelle Princip sei ein doppeltes, ein philosophisches, um die Ansprüche der Vernunft bei der Construction der Dogmatik zu befriedigen, und ein hermeneutisches, um den Misbrauch der Bibel in der Dogmatik zu verhüten.

Diese Bemerkungen Gablers sind also die ersten Spuren einer Fragestellung, die keiner der folgenden Theologen so beantwortet hat, wie er. Vielmehr treffen wir demnächst auf verschiedene Versuche, nicht bloss ein formales, sondern auch ein materiales Princip für die Dogmatik aufzustellen. Nämlich zunächst erklärt Bretschneider (Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche 1814, 2. Aufl. 1822, 1. Tl., § 9), dass die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche kein System der Glaubenslehre darstellen, aber die Materialien dazu enthalten, und zwei Principien aufstellen, ein formales und ein materiales. Das formale bestimmt, unter welchem Gesichtspunkt die christliche Lehre anzusehen sei,

nämlich als göttliche Offenbarung, deren Codex, die heilige Schrift, als das einzige Kriterium der Wahrheit aller Religionslehren aufgestellt wird. Das materiale Princip bestimmt die Grundlehre, welche als regulativ für alle andern Lehren gilt, und dieses ist die Lehre von der Erbsünde und die daraus entspringende Notwendigkeit der Erlösung durch Christus durch den Glauben ohne Werke, oder die Lehre von Christus als dem Erlöser von der Schuld und Strafe der Sünde. Das letztere Princip umfasst das erstere, da das Verderben der Sünde einen göttlichen Unterricht in der Religion notwendig macht; aber umgekehrt beruht auch die Zuverlässigkeit des materialen Princips auf dem Offenbarungswert der heiligen Schrift. Es ist klar, dass hier die Principien der lutherischen Dogmatik bezeichnet werden und dass Bretschneider in Abweichung von Gabler ein materiales Princip der lutherischen Dogmatik und zwar in der angegebenen Weise aufstellen konnte, weil er es nur als regulativ, nicht aber wie Gabler als constitutiv oder organisirend auffasste. — Um die Principien der theoretischen oder dogmatischen Theologie handelt es sich auch bei Wegscheider (Institutiones theologiae christianae dogmaticae, 1815, § 22). Er bestimmt also als summum principium materiale oder als summa fidei den Satz: Deus rerum omnium auctor atque gubernator omnibus hominibus per Jesum Christum viam et rationem patefecit ad salutem aeternam adipiscendam. Hieraus sollen sich die vier Teile des Systems Bibliologie, Theologie, Soterologie, Eschatologie ergeben. Das formale Princip wäre idea dei, qualis ex ipsa legis moralis conscientia menti nostrae insita, adstipulante scriptura sacra cognoscitur. In der fünften Ausgabe des Buches (1826) finden sich neben diesen Aufstellungen, die der Ansicht des Verfassers entsprechen, auch noch solche, welche der symbolischen Lehrweise accommodirt sind. Hiernach lautet das materiale Princip der Dogmatik: Deus triunus generi humano per peccatum originale penitus depravato per Jesum Christum theanthropon, morte expiatorio defunctum, viam et rationem patefecit, qua homines per fidem in morte illa vicaria collocatam, adiuvante spiritu sancto, gratiam dei et salutem aeternam amissam recuperare possint, — das formale Princip:

sententia de universo scripturae sacrae argumento, quod modo supranaturali a deo revelatum esse creditur. Von welcher Ausgabe des Buches an diese Formeln aufgenommen sind, habe ich nicht ermitteln können.

Diese Mitteilungen stellen fest, dass die Distinction eines formalen und eines materialen Princips der Dogmatik fast gleichzeitig von zwei verschiedenen Theologen sowohl auf die positiv-lutherische, wie auf die rationale Ausführung derselben angewendet worden ist. Es lässt sich allerdings nicht positiv beweisen, dass Beide nur durch Gablers Vorgang auf diese Betrachtungsweise hingeleitet worden sind; denn keiner von ihnen beruft sich ausdrücklich auf diesen Vorgänger. Wenn dieses also nicht aus Rücksichten der zeitlichen Nähe und des gegenseitigen Verkehrs jener Männer wahrscheinlich ist, so drängt sich die Vermutung auf, dass die Distinction von Baier entlehnt ist. Dieser nämlich wird in einem Aufsatze des Gablerschen Journals (Bd. V, Stück 3, S. 470): „Verdient unser kirchlich-theologischer Lehrbegriff den Namen eines Systems?“ — ausdrücklich citirt, einem Aufsatze, den Wegscheider in der ersten Ausgabe seiner Dogmatik anführt, und der wahrscheinlich von ihm selbst verfasst ist. Hingegen ist es ausser Zweifel, dass de Wette (Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 1816) zu der Terminologie durch Gabler geführt worden ist, auf dessen Controverse mit Reinhard er sich (§ 20) ausdrücklich beruft, da er durch den Gebrauch der Distinction dieselbe schlichten zu können und den Meinungen beider zugleich gerecht zu werden überzeugt ist. Ehe aber auf diesen § 20 einzugehen ist, erwähne ich, dass de Wette in § 8 in einer Reihe historischer Erörterungen über den Protestantismus folgendes ausspricht: „Luther erscheint bei seinem ersten Auftreten in jener Lebendigkeit und Regsamkeit des Gewissens als das reinste Bild christlicher Selbständigkeit. Die Idee des Glaubens und das Zurückgehen auf die heilige Schrift als einzige Quelle der Wahrheit enthält alle Gegensätze gegen den Katholicismus und alle Bedingungen des erneuerten christlichen Lebens.“ Glaubt man demgemäss erwarten zu dürfen, dass diese beiden Factoren der Reformation Luthers

in § 20 (Princip und Charakter des Protestantismus) in der bekannten Weise als die beiden Principien der Gesammterscheinung formulirt würden, so ist das doch nicht der Fall. Nur zur Hälfte ergiebt sich eine Uebereinstimmung. Denn als das materiale Princip des Protestantismus wird die „Lehre von der freien Gnade Gottes und der Rechtfertigung durch den Glauben“ angegeben. Aber als das formale (d. h. subjective, erzeugende) Princip wird nicht die besondere Wertschätzung der heiligen Schrift bezeichnet, sondern vielmehr „die Selbständigkeit, Wahrheitsliebe, Regsamkeit des Gewissens, sittlicher Ernst“. Allerdings lässt sich die Bedeutung dieses Factors des Protestantismus, welcher schon oben in der Beurteilung Luthers zur Geltung gebracht worden ist, nicht verkennen; und dieser Umstand stellt es auch sicher, dass de Wette hier wirklich eine Formel über den lebendigen Protestantismus und nicht über die lutherische Dogmatik bildet. Aber in dieser Darstellung ist keine Stelle für den Wert der heiligen Schrift übrig gelassen. Der Satz, welcher zwischen den Angaben über die beiden Principien steht: „Die Darstellungs- und Auffassungsweise ist ethisch-dogmatisch, eigentümlich aber ist dem Protestantismus die Kritik“, — bezieht sich auch nicht auf die Autorität der Schrift. Liegt also hier ein unerwarteter Mangel an Uebereinstimmung zwischen den beiden Paragraphen vor, so wird auch die Bestimmung des formalen Princips selbst auffallen. Zur Aufklärung darüber ist die „Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments“ zu vergleichen, welche — 1813 erschienen — den allerersten Gebrauch der Distinction in der Beurteilung der Religion des Alten Testamentes und der Religion Jesu darbietet. Für jene unterscheidet nämlich de Wette (§ 71) objectives und subjectives Princip, und innerhalb jenes zwischen materialem und formalem. Also das objective materiale Princip des Hebraismus wäre „die Idee eines Gottes als eines heiligen Willens, symbolisirt in der Theokratie.“ Unterschieden hievon „das formale, welches vollständig symbolisch ist: die Idee des heiligen Willens ist ethisch symbolisirt, also in das Gebiet der Verstandesansicht herabgezogen“. Von beiden objectiven oder Erscheinungs-Principien wird dann das subjec-

tive oder hervorbringende unterschieden, welches als Wahrheitsliebe und sittlicher Ernst bezeichnet wird. Ferner wird in der Beurteilung der Religion Jesu (§ 205) als materiales Princip die Lehre vom Reich Gottes, also derselbe ethische Charakter wie im Hebraismus, nur nicht politisch-symbolisch, sondern ethisch frei — angegeben; als das formale, erzeugende Princip wiederum die Wahrheitsliebe und sittlicher Ernst. Kehrt nun dieses Merkmal auch in Luthers Charakteristik und als das formale erzeugende Princip des Protestantismus wieder, so zeigt sich, dass de Wette in den späteren Fällen den Begriff des Formalen und den des Subjectiven oder Erzeugenden, welche er am Hebraismus unterschieden hat, nicht mehr unterscheidet. Die Ungleichheit, welche sich der Anwendung dieses formalistischen Verfahrens anheftet, setzt sich also darin fort, dass de Wette für die Bedeutung der heiligen Schrift als anerkannter Bedingung des reformatorischen Wirkens Luthers in seiner Formel für den Protestantismus keinen Platz findet. Dieses ist um so auffallender, als schon Gabler die charaktervolle Selbständigkeit nicht ohne Einschluss der Autorität der heiligen Schrift als das formale Princip des Protestantismus anerkannt hatte. Also de Wette hat die Elemente zu dem gangbaren Ausdruck beigebracht, dessen Herkunft ermittelt werden soll; allein direct kann er nicht als der Urheber desselben proclamirt werden.

Achtet man aber zugleich darauf, ob die von ihm vorbereitete Formel richtig sein wird, so ist es von dem höchsten Interesse, die Abhandlung Schleiermachers „Ueber den eigentümlichen Wert und das bindende Ansehen symbolischer Bücher“ (1819; Werke, zur Theologie, Bd. V, S. 451) zu Rate zu ziehen. Gegen das Ende dieser Schrift kommt Schleiermacher zu dem Schlusse, dass die symbolischen Bücher der evangelischen Kirche die ersten öffentlichen Urkunden protestantischer Denkart und Lehre, aber zugleich ganz nach aussen gerichtet sind, um unsern Gegensatz gegen die Katholiken festzustellen, dass sie demgemäss die Punkte enthalten, von denen alle Protestanten ausgehen und um die sie sich immer sammeln müssen. Indem also übrigens die Fortbildung

der in jenen Büchern dargelegten Lehre vorbehalten wird, soll jeder Geistliche angehalten werden, seine Zustimmung zu denselben in diesem Umfange kundzugeben. „Ich erkläre, dass ich alles, was gegen die Irrtümer und Misbräuche der römischen Kirche — besonders in den Artikeln von der Rechtfertigung und den guten Werken, von der Kirche und der kirchlichen Gewalt, von der Messe, dem Dienst der Heiligen und den Gelübden — gelehrt ist, mit der heiligen Schrift und der ursprünglichen Lehre der Kirche übereinstimmend finde, und dass ich, so lange mir das Lehramt anvertraut ist, nicht aufhören werde, diese Lehren vorzutragen, und über den ihnen angemessenen Ordnungen in der Kirche zu halten.“ „Wer nun aber“, fährt Schleiermacher fort, „hierin nicht mit den symbolischen Büchern übereinstimmt, wer z. B. nicht auf die Rechtfertigung durch den Glauben und auf den freien Gebrauch des göttlichen Wortes hält, der kann unmöglich ein protestantischer Lehrer sein wollen; denn entweder neigt er sich zur katholischen Kirche, oder er hält den ganzen Streit, also auch dasjenige, um dessen willen der Protestantismus entstanden ist, für geringfügig.

Die beiden von Schleiermacher für unumgänglich erklärten Grundsätze der symbolischen Bücher berühren sich direct mit den Grundsätzen Luthers, aus welchen de Wette das durch denselben erneuerte christliche Leben ableitet. Allein Schleiermacher spricht von denselben nicht als Gründen der Entstehung des Protestantismus, sondern behandelt sie als Regel für die Erhaltung seines Bestandes in der Gegenwart. Allerdings wird der Bestand einer solchen Grösse durch dieselben Rücksichten bedingt, welche bei ihrer Entstehung mitgewirkt haben. Weil nun hiebei der Gegensatz gegen die römische Kirche ungelöst geblieben ist, so hält Schleiermacher die Urkunden dieses Vorganges, die symbolischen Bücher, zunächst für unumgängliche Mittel der Orientirung auch in der Gegenwart. Er geht aber weiter, indem er sie als negative Normen, und zu diesem Zweck in gewissen Beziehungen auch als positive Normen für diejenigen gültig erklärt, welche als Lehrer den Protestantismus vertreten und in seiner Eigentümlichkeit erhalten wollen. Als

positive Norm der kirchlichen Lehrer also bezeichnet es Schleiermacher, dass man auf die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben hält, und auf den freien, d. h. zugleich ausschliesslichen Gebrauch der heiligen Schrift zur Begrenzung der berechtigten Lehrweise. Diese Grundsätze bezeichnet er nun nicht als die Principien oder Entstehungsgründe des Protestantismus; aber man kann ihn auch nicht mit Recht so verstehen, als ob er es so meine. Meint er sie vielmehr nur als die Merkmale und die Mittel, durch deren Behauptung der Protestantismus in der Richtung auf seinen Zweck erhalten wird, „um dessen willen er entstanden ist", so ist diese Betrachtung gegen die Frage nach den Gedanken, aus welchen der Protestantismus entstanden wäre, gleichgültig. Die Lehre von der Rechtfertigung würde der ihr zugewiesenen Bestimmung dienen, wenn sie auch nur der praktische compendiarische Schlusssatz der Gedankenreihe ist, aus der die Reformation möglich wurde. Die Schätzung der ausschliesslichen Autorität der heiligen Schrift kann als notwendig geachtet werden, um die richtige Methode für die gegenwärtige Lehrweise zu sichern, ohne dass damit zugestanden wäre, dass die Reformation hieran ihren ursprünglichen einzigen Hebel besessen hätte. Also nicht als die Principien des Protestantismus zur geschichtlichen Erklärung desselben werden diese Grundsätze von Schleiermacher aufgestellt, sondern als die Minimalforderung an die Ueberzeugung der evangelischen Lehrer, sofern sie, richtig verstanden, für die entsprechende Auffassung der ganzen protestantischen Weltanschauung bürgen.

In Twestens „Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach dem Compendium des Herrn Dr. de Wette" (1. Bd. 1826) zeigen sich die Aufstellungen des letztern als massgebend, ohne dass eine berichtigende Einwirkung der Schrift Schleiermachers zu bemerken wäre. Zugleich aber ist das Verfahren des Commentators mit dem Text seines Vorgängers so, wie es in aller Scholastik zu sein pflegt. Die ursprüngliche Begrenzung der Ansichten des Vorgängers wird nicht innegehalten. Hatte de Wette unter § 8 gesagt, die Idee des Glaubens und der eigentümliche Ge-

brauch der heiligen Schrift durch Luther enthielten alle Bedingungen des erneuerten christlichen Lebens, so fasst Twesten diese Angabe als die der Principien der Reformation auf und bestimmt deren Wert dahin, dass sie der pelagianischen Richtung des Katholicismus und der katholischen Theorie von der Tradition und der kirchlichen Autorität entgegengesetzt seien. Deutlicher aber überschreitet er de Wettes Gesichtskreis, indem er in der Weise Bretschneiders bemerklich macht, dass der zweite Grundsatz auf den ersten zu reduciren oder von ihm abzuleiten sei. Denn dieses theoretische Interesse entfernt sich weit von der Art, in welcher de Wette sich darauf beschränkte, Orientirungspunkte für das geschichtliche Verständnis der Reformation zu bezeichnen. Unter § 20 richtet nun Twesten mit de Wette die Frage auf das Princip und den Charakter des Protestantismus; rechnet aber darauf, durch die Antwort befähigt zu werden von vornherein den Wert, die Notwendigkeit und die Stellung aller Dogmen richtig zu würdigen. Darin kündigt sich die charakteristische Ungenauigkeit an, mit welcher die Formel von den zwei Principien fortan behaftet bleibt. De Wette hat in seinem § 20 wirklich und treffend die Principien des Protestantismus bezeichnet; nur hat er deren Aufstellung mit seinen früheren Angaben über die Bedingungen der Reformation nicht ausgeglichen. Twesten aber scheint einer Einwirkung Bretschneiders nachgegeben zu haben, indem er die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben als das materiale Princip der Dogmatik in unsrer Kirche bezeichnet, während man erwartet, dass er nach Anleitung de Wettes die principielle Stellung dieser Lehre oder dieses Gedankens zu der Lebensgestalt des Protestantismus nachweisen werde. De Wette hat in seinem § 20 als das formale Princip des Protestantismus die subjective erzeugende Kraft der Gewissenhaftigkeit und den sittlichen Ernst aufgeführt; von Autorität der heiligen Schrift war in diesem Zusammenhang überhaupt nicht die Rede, sondern nur noch von dem Antriebe zur Kritik im Protestantismus. Das stimmte also nicht direct mit dem Inhalte von § 8. Twesten unternimmt es nun, diese Uebereinstimmung herzustellen, und der Autorität der hei-

ligen Schrift ihre Stelle als formales Princip des Protestantismus zu verschaffen. Er deducirt nämlich, dass die im materialen Princip mitgesetzte Erlösung auch die Erleuchtung des Verstandes verbürge, dass also mit dem rechtfertigenden Glauben auch das Vertrauen auf die in der heiligen Schrift aufbewahrte Offenbarung zusammen sei. Warum nun dieser Grundsatz formales Princip des Protestantismus ist, darüber hat sich Twesten mit der abweichenden Ansicht de Wettes nicht auseinandergesetzt. So wie die Ableitung der Auctorität der heiligen Schrift an dieser Stelle erfolgt, darf dieselbe nur als eine Bestimmung innerhalb des materialen Princips der Dogmatik geltend gemacht werden. Sofern de Wette die persönliche Gewissenhaftigkeit als das formale oder erzeugende Princip des Protestantismus behauptet, ist es eine directe Verletzung der Grenzen des Lehrbuchs, dass durch Twesten stillschweigends die Autorität der heiligen Schrift als das formale Princip des Protestantismus eingeschoben, und die Gewissenhaftigkeit zwar als das subjectiverzeugende, aber nicht mehr in dem Sprachgebrauch de Wettes, als das formale Princip des Protestantismus anerkannt wird. Twesten bringt sein formales Princip, die Autorität der heiligen Schrift zwar noch in Verbindung mit dem von de Wette beiläufig berücksichtigten Merkmal der Kritik im Protestantismus. Jener Massstab der heiligen Schrift, sagt er, diene zur Ausscheidung alles blos menschlichen irrigen Verständnisses der Sache, die Anwendung desselben stelle sich also als Kritik dar. Es unterliegt mir jedoch keinem Zweifel, dass dem Text de Wettes hierin ein fremder Sinn aufgezwungen wird, so wie es klar ist, dass dessen Terminologie zerrissen wird, um die Autorität der heiligen Schrift als formales Princip des Protestantismus einzuschieben. Erklärt wird diese Neuerung freilich durch das Bestreben, den § 20 de Wettes durch dessen § 8 zu ergänzen; ich kann aber nicht umhin zu vermuten, dass Bretschneiders Formulirung hiezu mitgewirkt hat. Nun lautete dessen Formel in beiden Gliedern auf die Principien der lutherischen Dogmatik. De Wettes Vorlage lautete auf das Princip des Protestantismus, und zwar sehr deutlich darum, weil der Factor der

persönlichen Gewissenhaftigkeit und des sittlichen Ernstes als subjectives Princip in Anschlag gebracht war, ein Factor, der für die lutherische Dogmatik als Wissenschaft nicht specifischer betont zu werden braucht, als für alle Berufsaufgaben. Also durch die de Wettesche Vorlage war Twesten nicht auf die lutherische Dogmatik, sondern auf die Lebensgestalt des Protestantismus hingewiesen. Hat er nun aber das materiale Princip auf die Glaubenslehre bezogen, so stimmt das im wesentlichen mit Bretschneider; hat er daneben die Autorität der heiligen Schrift als das formale Princip des Protestantismus aufgestellt, so stimmt das zwar gar nicht mit de Wette, aber zur Hälfte mit Bretschneider, und die halbe Abweichung von dessen Formel rührt daher, dass bei de Wette, dem Twesten officiell folgt, von Protestantismus und nicht von lutherischer Dogmatik die Rede ist.

So ist die Formel durch Twesten im Jahre 1826 zustande gekommen, in der unsichern Beziehung, dass man bei den Vertretern derselben nie weiss, ob die beiden Principien für den Protestantismus oder für die lutherische Dogmatik gelten sollen. Diese schillernde Haltung erklärt sich jetzt sehr einfach daraus, dass die Formel in einem Commentar über die fremden Gedanken de Wette's durch die Einmischung der noch fremderen Gedanken Bretschneiders fertig gemacht ist.

Eine abweichende Haltung zu dem vorliegenden Problem nimmt Hase ein (Hutterus redivivus, 1829, § 9). Zunächst deutet er die Frage nach dem Wesen des Protestantismus so, dass es sich um ein Princip handele, aus welchem alle eigentümlichen Dogmen hervorgehen oder durch welches sie eigentümlich bestimmt werden. Er scheint nun alternativ zu verfahren, indem er annimmt, das Princip könne materiell, oder es könne formell sein; in jenem Falle ein Dogma, welches alle anderen modificirt, also der Satz von einem solchen Verderben der menschlichen Natur, dass die Versöhnung mit Gott durch den Glauben allein möglich sei; in diesem Falle ein Gesetz über Ableitung sämmtlicher Dogmen, also die alleinige Autorität der heiligen Schrift. Indes nimmt Hase doch an, dass beide Principien zusammen den Protestantismus charakterisiren sollen. Er billigt aber

diesen Vorschlag nicht. Denn entweder würde jenen Principien absolute unfehlbare Autorität beigelegt; dann wäre der Protestantismus nur eine Abart des Katholicismus. Oder die Wahrheit des materiellen Princips kann durch das formelle widerlegt werden, dieses selbst aber beruht auf einer Aussage der Kirche, welche selbst nicht unfehlbar ist. „Daher ist der Protestantismus notwendig aus einem höheren Gesichtspunkt aufzufassen.“ Sein positiver Charakter sei „das Heil durch Christus ergriffen im Glauben“, sein negativer „das Protestiren wider kirchliche Unfehlbarkeit“. Ich führe diese Erörterung an, nicht um in die Discussion über dieselbe einzutreten, sondern um die Unklarheit zu constatiren, in welcher Hase die Ansicht darstellt, die er bestreitet, die er also nur in dieser Unklarheit vorgefunden hat. Erst handelt es sich bei dem Princip des Protestantismus nur um den Grund der Erklärung aller seiner Dogmen und ihres gegenseitigen Zusammenhanges; die widerlegende Beurteilung aber richtet sich auf die Anschauung eines praktischen Lebenszusammenhanges, der entweder auf unfehlbarer Autorität beruht, und dann nicht protestantisch wäre, oder ohne dieselbe nicht hindern kann, dass die Geltung der beiden Principien in der Ueberzeugung der Menschen sich als widerspruchsvoll erweisen würde. Die Behandlung aber, welche Hase der uns beschäftigenden Formel zuwendet, ist nicht nur absichtlich gegen Bretschneider gerichtet, sondern verrät auch, dass Hase den modernen Ursprung derselben von den Anlässen genau unterscheidet, welche sie in den von ihm angeführten Schmalkaldischen Artikeln findet.

Dazu kommen nun aber noch folgende Beobachtungen. Indem Twesten von seinem Führer de Wette zu den oben auseinandergesetzten Ausdrücken sich verleiten liess, hat er damit offenbar nichts Endgültiges und unbedingt Massgebendes aufstellen wollen. Denn S. 75 des angeführten Bandes erkennt er den Gegensatz der katholischen und der protestantischen Lehre von der Kirche als den Punkt an, „womit die meisten, um nicht zu sagen alle, übrigen Verschiedenheiten zusammenhängen.“ Er beruft sich ferner S. 74 auf Melanchthon und Bellarmin dafür, dass die Abweichungen zwischen

Katholiken und Protestanten unter den zwölf Artikeln des apostolischen Symbolum hauptsächlich nur die von der Kirche und von der Sündenvergebung betreffen. Twesten hat hievon keinen directen Gebrauch zur Bestimmung des Princips des Protestantismus gemacht; sonst würde er mir die Formulirung vorweggenommen haben, welche ich in der Versöhnungslehre a. a. O. aufgestellt habe. Aber seine Bemerkungen beweisen, dass es ihm mit den Formeln, die er nach der Anlage seines Buches auf Anlass von de Wette gebildet hat, nicht so ernst gewesen sein kann. Dieselben sind auch durchaus nicht sobald überall recipirt, überhaupt nicht überall bekannt gewesen. Nitzsch in der „Protestantischen Beantwortung der Symbolik Möhlers" (Studien und Kritiken 1834. 1835) macht keinen Gebrauch von der Formel. Erst durch die gleichzeitige (1834) Schrift Ullmanns über Johann Wessel (S. 181) sind die von Twesten ausgeprägten Formeln zu der Einwirkung auf die geschichtliche Beurteilung der Reformation, des Protestantismus, und der in ihm entstandenen Confessionen gelangt, welche sie fast als kanonisch erscheinen lässt.

Darauf aber werde ich nicht weiter eingehen. Ich will nur noch an einem Beispiel zeigen, wie verschieden die Distinction zwischen materialem und formalem Princip auf dem Gebiete der Theologie zu der Zeit angewendet werden konnte, welche hinter der Dogmatik von Twesten liegt. Sartorius (Die innere Verwandtschaft des Rationalismus und des Romanismus, 1825) sagt, der Rationalismus vertrete „die Ansicht, dass die Erkenntnisquelle oder das materiale, Erkenntnis gebende Princip der Religion (denn über das formale oder Erkenntnis empfangende kann kein Streit sein) innerhalb der Grenzen der menschlichen Natur zu suchen sei", — und nicht in göttlicher Offenbarung (S. 16). Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben nennt Sartorius die Fundamentallehre des evangelischen Christentums (S. 55. 190); er kennt also den Sprachgebrauch gar nicht, welcher seit zehn Jahren sich vorbereitete. In dem, was er als das unzweifelhafte formale Princip der Erkenntnis in der Religion anerkennt, ohne es zu bezeichnen, darf er wohl mit Wegscheider und de Wette zusammengestellt werden. Allein wenn

man nach den Andeutungen von Sartorius eine Formel für den Protestantismus zu bilden hätte, so würde das materiale, also das Erkenntnis gebende Princip auf die Offenbarung in der heiligen Schrift lauten müssen, das formale Princip des evangelischen Christentums aber auf die persönliche Gewissheit der Rechtfertigung durch Christus.

Also grade umgekehrt ginge es auch! Und zwar würde diese Formel dem ursprünglichen Sinne des Begriffspaares, also dem Sinne entsprechen, den Aristoteles damit verbunden hat. Dass es anders gekommen ist, ist nun zwar richtig; allein mir scheint es, als ob dieses in sehr zufälliger Weise geschehen ist. Es erinnert mich an die Art, wie die Behauptung der sieben Sacramente der Kirche durch den Lombarden in ihrer Ueberzeugungskraft dadurch unterstützt worden ist, dass die Vorstellung von septem sacramenta schon vorher im Umlauf war (vgl. Steitz in Herzogs Realencyklopädie XIII, S. 243. 244). Man wusste von septem sacramenta regenerationis, d. h. von den Acten der Einweihung der Katechumenen, und von septem sacramenta, quibus ordo dominicae dispensationis impletur, d. h. von den Geheimnissen des Lebens Christi; die Formel war zur Aufnahme verschiedenartigen Inhaltes disponirt, also warum auch nicht zu dem, welchen der Lombarde für sie fand? Aehnlich setzte man die Distinction eines formalen und materialen Princips mit der lutherischen, mit der rationalistischen Dogmatik, mit der Reformation, mit dem Protestantismus in Beziehung; die Formel ging um, und suchte, welchen Inhalt sie verschlingen könnte. Es ist ganz zufällig, dass ihr Gebrauch nicht in der Linie Bretschneiders, dem Köllner (Symbolik der lutherischen Kirche, 1837, S. 599) zustimmt, nicht in der Linie Wegscheiders, sondern in der Linie de Wettes zur weitern Verbreitung gelangt ist. Die Zufälligkeit dieses Erfolges wird nur dadurch eingeschränkt, dass bis zur Mitte des Jahrhunderts die Schule Schleiermachers am Ruder war, und dass in ihr die Autorität von Twesten und Ullmann natürlich den Ausschlag gab.

Es ist doch merkwürdig, wie kurz das Gedächtnis der Menschen ist. Als Beck im Jahre 1851 die Anfrage an Ullmann richtete, bemerkte er, unsere Generation sei

gewohnt, die Distinction als eine Ueberlieferung von Luther oder von der ältesten Epoche lutherischer Theologie her anzusehen. Damals war die Formel durch Twesten grade vor fünfundzwanzig Jahren fertig geworden. Ihre ersten Keime lagen nur funfzig Jahre zurück. Trotzdem galt die Sache als unvordenklich feststehend! Die beste Auskunft konnte schon damals Twesten geben, vielleicht auch Hase. Haben dieselben die Anfrage in der weit verbreiteten Zeitschrift übersehen, oder haben sie es nicht der Mühe wert geachtet, sie zu beantworten, oder war ihnen selbst nicht mehr erinnerlich, dem einen, dass er bei der Feststellung der Formel beteiligt, dem andern, dass er als ihr Gegner mit ihrer Neuheit bekannt war? Ullmann hat geschwiegen. War er als Historiker in den dogmatischen Büchern nicht heimisch, oder hat ihm die geschichtliche Spürkraft gefehlt, um den Faden der Entdeckung zu ergreifen? Kurz es hat seit der Anfrage Becks fünfundzwanzig Jahre gedauert, bis ich mit einer Antwort dienen kann, nach welcher vielleicht nur wenige fragen, und die vielen eine unangenehme Enttäuschung bereiten wird. Denn die Formel erfreut sich, wie ich beobachten kann, einer ganz ungemeinen Gunst; Gunst und Misgunst aber sind, wie ich weiss, sehr starke Stützen und Hebel theologischer Ueberzeugung. Aber es hilft nichts. Die Formel ist grade funfzig Jahre alt; einschliesslich ihres vorbereitenden Stadiums reicht die Ueberlieferung bis auf fünfundsiebzig Jahre zurück; weiter nicht. Also alt ist die Formel noch gar nicht; aber ich hoffe, sie hat ausgedient. Vielleicht wirkt diese Nachweisung ihrer Entstehung dazu, ihre völlige Unsicherheit deutlicher erkennen zu lassen, als es durch technische Widerlegung erreichbar zu sein scheint. Nebenbei aber darf man sich überlegen, ob eine Formel für das Wesen des Protestantismus zweckmässig sein kann, welche nicht an dem Begriff von der Kirche orientirt ist.

[Geschrieben im December 1875.]

Kritische Uebersicht
über die kirchengeschichtlichen Arbeiten
aus dem Jahre 1875.

III.
Geschichte des französischen Protestantismus.

Von

Prof. Dr. **Theodor Schott** in Stuttgart.

Einleitung.

Société de l'histoire du Protestantisme français.

In ihrer Discipline écclésiastique (V. art. 33) hat die französische protestantische Kirche die erwähnenswerte Verordnung: „En chacune église (on) dressera des mémoires de toutes choses notables pour le fait de religion." Ist dieselbe auch nicht überall buchstäblich befolgt worden, so hat sie doch die reichsten Früchte getragen; denn der historische Sinn, die Liebe für die Geschichte ihrer Kirche wurde den Protestanten Frankreichs damit gleichsam eingeimpft, und was die Vergangenheit an Schätzen aller Art gesammelt und aufgespeichert hat, wird in der Gegenwart studirt, benützt, herausgegeben und mit einem Interesse aufgenommen, wie man es kaum grösser wünschen kann. Die kritische Lage, in welcher sich gegenwärtig der Protestantismus jenseits der Vogesen befindet, von Parteiungen zerfleischt und vom Ultramontismus bearg-

wöhnt und bedroht, lenkt den Blick von selbst zurück auf eine gleichfalls leidensvolle, aber doch glorreiche Vergangenheit, um aus der Fülle bedeutender Charaktere, Männer wie Frauen, aus dem wechselvollen Schicksal, der gewaltigen Lebensenergie, womit der stets verfolgte sich nie vernichten liess, neues Leben zu schöpfen und für den Kampf der Jetztzeit sich zu stärken. Nimmt man noch das Tragische hinzu, welches diesem Zweig der christlichen Kirche seine eigentümliche Färbung gibt, so fehlt es nicht an Momenten, welche den Geschichtsschreiber locken, dies Gebiet forschend zu durchwandern; die Grenze, mit welcher Raum und Zeit es umschränken, scheint die Arbeit leichter zu machen, und die Verbindung, in welcher der französische Protestantismus stets mit dem Auslande stand, führt auch die Schriftsteller andrer Nationen diesem Teile der französischen Geschichte zu.

Das grösste Verdienst um Belebung und Förderung dieser Studien hat sich ohne Frage die Société de l'histoire du Protestantisme français erworben. Im Jahr 1852 gegründet ist sie in den dreiundzwanzig Jahren ihres Bestehens ihrem Ziele, die Geschichte ihrer heimatlichen Kirche nach allen Seiten hin bekannt zu machen, mit einem Eifer und einer Umsicht nachgekommen, welche alle Anerkennung verdienen [1]); das Comité hat stets bedeutende Männer, ausgezeichnete Gelehrte zu seinen Mitgliedern gezählt, wir nennen von den gegenwärtigen nur: Fern. Schickler, Jul. Delaborde, Jul. Bonnet, Maur. Block, Hen. Bordier, Charl. Read, Ed. Sayous, Charles Waddington; die Gesellschaft lässt auf ihre Kosten Nachforschungen in Bibliotheken und Archiven veranstalten, gibt unedirte oder vergriffene Schriften heraus, stellt Preisaufgaben [2]); in ihr haben die Studien wenigstens auf französischem Boden einen festen Mittelpunkt, und es lässt

---

1) Die Gesellschaft veröffentlichte unter dem Titel: „Notice sur la société de l'histoire du Protestantisme français 1852—1872" (Paris 1874), eine ebenso interessante als anziehende Uebersicht über ihre Geschichte.

2) Eine Frucht davon ist z. B. das vortreffliche Werk: Antoine Court, Histoire de la restauration du Protestantisme en France au XVIIIe siècle d'après des documents inédits par E. Hugues. 1. 2. Paris 1872.

sich nicht verkennen, dass unter ihrer sicheren und bestimmten Leitung die Forschungen fruchtbarer geworden sind.

Ein treffliches Organ steht der Gesellschaft zur Seite, in ihrem monatlich erscheinenden Bulletin [1]); von dem tätigen Sekretär der Gesellschaft Jul. Bonnet umsichtig und geschmackvoll geleitet, hat jeder seiner Jahrgänge die Geschichte des französischen Protestantismus wesentlich gefördert; unedirte Dokumente werden abgedruckt, interessante Fragen angeregt, zuweilen auch gelöst, mancher Aufsatz, der später zu einem stattlichen Buche anschwoll, hat hier zuerst das Licht der Welt erblickt; für den, der sich mit der Geschichte des Protestantismus bekannt machen will, ist es der unentbehrliche Handlanger, aber seit der vorteilhaften Umwandlung im Jahr 1866 aus einer historisch-archivalischen Zeitschrift in eine literarische ist es auch in vielen französischen Familien ein gern gesehener Hausfreund, für die sich gegenüberstehenden Parteien der reformirten Kirche ist es ein friedlicher Tummelplatz zu der gemeinsamen Arbeit an ihrer Helden- und Märtyrergeschichte. Dass manches Unbedeutende in den 23 Bänden des Bulletin steckt, wer wollte dies leugnen! aber dass das Wertvolle bei weitem überwiegt, zeigt ein einziger Blick auf den Inhalt jedes Jahrgangs [2]).

Ein weiteres Hülfsmittel stellt die Gesellschaft dem Forscher ihrer Geschichte zur Verfügung: ihre Bibliothek. Lange war die Gründung einer solchen in Aussicht genommen, am 10. November 1865 wurde sie beschlossen und sogleich ins Werk gesetzt. Dieser glückliche Gedanke ist vom schönsten Erfolge gekrönt gewesen; kostbare Bücher, seltene Ausgaben, Manuscripte, Medaillen, Stahlstiche, Photographien etc. (denn die Bibliothek soll, etwa nach Art des germanischen Museums in Nürnberg, eine Vereinigung von allem auf den französischen Protestantismus Bezüglichen bieten) strömten von allen Seiten als Geschenke, durch testamentarische Ver-

---

[1]) Bulletin historique et littéraire, T. XXIV. Deuxième Série. Dixième Année. Paris, Agence centrale de la société, 1875. p. 576.

[2]) Der Inhalt des Jahrgangs 1875 wird bei den einzelnen Perioden angeführt werden.

fügung dem Comité zu, manches wird auch durch Kauf erworben; aber den Hauptzufluss bilden die Geschenke, und das Bulletin hat jedes Jahr mehrmals die angenehme Pflicht, lange Listen von Gaben aufzuführen. Statt des bescheidenen Schrankes, der im ersten Jahre die wenigen Bücher umschloss, genügt jetzt ein geräumiger Lesesaal (Place Vendôme N. 16) kaum mehr, um alle Reichtümer (mehr als 7000 Bände) zu beherbergen. Noch ist sie keineswegs vollständig, aber doch leuchtet der Wert dieser in sich geschlossenen Sammlung ein; wer in Paris Studien machen will, ist in der vorteilhaften Lage, eine jedenfalls in diesem Fache sehr reiche Bibliothek zur Verfügung zu haben; die katholische Verfolgung hat sich bekanntlich auch auf die Bücher ausgedehnt und die sonst so ausgezeichneten öffentlichen Bibliotheken in der Hauptstadt Frankreichs besitzen nicht alles, was man von ihnen verlangt. Als besonders wertvolle Bestandteile sind hervorzuheben die Papiere Paul Rabauts aus dem Nachlasse von Athanase Coquerel fils, die grosse Sammlung von Journalen und Zeitschriften aus dem Nachlasse von Frédéric Monod, die Werke über Port Royal, von Ste Beuve geschenkt, die Papiere der Gebrüder Haag u. a.

Die Erwähnung dieser letzteren führt auf ein weiteres Werk, welches im Erscheinen begriffen ist, die Neuherausgabe der France protestante [1]. Trotz des eminenten Fleisses, welchen das gelehrte Brüderpaar auf das Werk ihres Lebens verwandte, sind doch manche Lücken geblieben, zu der Welt von Todten, welche sie aus dem Grabe der Vergessenheit erweckten, sind im Laufe der Zeiten neue, ihnen unbekannte entdeckt worden, welche in der allgemeinen Biographie der Hugenotten ihren Raum beanspruchen, das Werk war schon längst vergriffen und so entschloss sich die Gesellschaft, unter ihren Auspicien es neu herauszugeben. Das Comite dafür, an dessen Spitze H. Bordier steht, der kenntnisreiche Herausgeber des

---

[1] La France protestante ou vie des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire par M. M. Eug. et Em. Haag. T. 1—10. Paris 1846—1858.

Chansonier huguenot [1]), und das Namen wie Professor Nicolas, Rod. Reuss, Ch. Read, F. Schickler, Ch. Waddington unter seinen Mitgliedern hat, erweiterte den Plan dahin, dass nicht nur die bedeutenderen französischen Protestanten darin Aufnahme finden sollen, sondern auch alle, welche seit dem 16. Jahrhundert bis zum Jahre 1789 für ihren Glauben etwas erlitten haben, und da es kaum eine französische Familie giebt, welche sich nicht in dieser traurigen Lage befunden hätte, so werden wohl alle französisch protestantischen Familien hier sich zusammenfinden. Auf die erste Ausgabe wird stets verwiesen werden nicht blos aus Gründen der Pietät, sondern weil die Gebrüder Haag manche Abschriften anführten, deren Originalien seitdem vernichtet worden sind, wie z. B. die Civilstandsregister von Paris durch die Brandfackel der Commune; genaue Register am Ende jeden Bandes werden die Benutzung sehr erleichtern, und so kann man das Werk nur mit Freuden begrüssen und ihm rasche Förderung wünschen [2]).

Noch drei wichtige Werke möchte die Gesellschaft im Laufe der Jahre zur Ausführung bringen: eine Literaturgeschichte, eine Bibliographie und eine Geographie des französischen Protestantismus. An die letztere hat Pastor Auzière schon Hand angelegt, ihm wird auch die schwierigste Aufgabe zugefallen sein; denn die Angabe der Diöcesan- und Provincial-Grenzen, des Entstehens und Verschwindens einzelner Kirchen wird auf gewaltige Schwierigkeiten stossen, aber das plastische Bild, das in einem Atlas die reformirte Kirchengeschichte ausführt, wird jede darauf gewandte Mühe reichlich lohnen.

An einem ausführlichen Gesammtwerke, welches die ganze Geschichte des französischen Protestantismus umfassen würde, fehlt es; die Geschichte von de Félice [3]) ist zwar

[1]) Le Chansonier huguenot du XVI[e] siècle (p. H. Bordier). Paris 1870.

[2]) Der erste Halbband der neuen Ausgabe A—Aubigné ist mir Anfang Juni dieses Jahres zugekommen.

[3]) G. de Félice, Histoire des Protestants de France continuée

wiederum in neuer Auflage erschienen und von Prof. Bonifas in Montauban bis auf die Gegenwart fortgeführt; aber so tüchtig und klar das Buch ist, es ist eben nur ein sehr brauchbares Handbuch; dem deutschen Kriegsmanne [1]), der die letzten 30 Jahre eines vielfach bewegten Lebens diesem Zweig der Geschichte widmete, war es nicht vergönnt, sein Werk zu vollenden; wer es je weiter führt, wird in dieselbe Klage einstimmen, die Polenz erhoben hat, dass die Ueberfülle des Stoffes eine kaum zu bewältigende sei, denn Monographien über Personen, Städte, Provinzen, einzelne Perioden, ebenso Quellensammlungen aller Art bieten sich in reichster Fülle dem Forscher dar. Die literarische Arbeit des Jahres 1875 hat in jeder Hinsicht zu diesen Schätzen neue gefügt, aber charakteristisch ist auch hier: so wenig es an guten Biographien, anregenden Essays, wichtigen Dokumentensammlungen fehlt, bedeutende systematische Darstellungen sind, einige Fortsetzungen ausgenommen, nicht erschienen, ein epochemachendes Werk haben wir in dieser Uebersicht nicht aufzuzählen.

1. Vom Anfang der Reformation bis zum Edict von Nantes 1521—1598.

1. **Corpus Reformatorum,** Vol. 41. 42. Joannis Calvini opera quae supersunt omnia ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, theologi Argentoratenses. Vol. XIII. XIV. — Thesauri epistolici T. IV. Epistolae ad annos 1548 Juli — 1550. V. 1551—1553. Brunsvigae, Schwetschke 1875. p. 684. 742. 4°.
2. **Karl Pietschker,** Die lutherische Reformation in Genf. Historische Studie. Cöthen, Schettler 1875. p. 96. 8°.
3. **J. H. Merle d'Aubigné,** Histoire de la réformation en Europe au temps de Calvin. T. VI. Écosse, Suisse, Genève. Paris, M. Lévy-frères 1875. p. 656. 8°.
4. **E. Roget,** Histoire du peuple de Genève depuis la Réforme jusqu'à l'Escalade. T. III. Genève, J. Jullien 1875. p. 332. 8°.

---

depuis 1861 jusqu'au temps actuel par Bonifas. VI. édit. Toulouse, Lagarde 1875. XIV, 819 p. Diese Ausgabe ist mir nur durch eine Anzeige bekannt.

1) G. von Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus bis zur Nationalversammlung im Jahre 1789. Bd. I—V (bis zum Gnadenedict von Nîmes 1628). Gotha, F. A. Perthes 1857—1869.

5. **E. A. Berthault,** Mathurin Cordier et l'enseignement chez les premiers Calvinistes. Paris, Bonhoure 1876. p. 88. 8°.

6. **Gaufrès,** Les colléges protestants, III. Nîmes. Bulletin 1875. p. 4 ff. 8°.

7. **R. von Dalwigk,** Das Leben und die Schriften des François de La Noue (Gymnasialprogramm). Coburg 1875. p. 24. 4°.

8. **O. Scholz,** Hubert Languet als kursächsischer Berichterstatter und Gesandter in Frankreich während der Jahre 1560—1572. Halle, Gesenius 1875. p. 62. 8°.

9. **Deuxième rapport** sur les recherches faites au British Museum et au Record office concernant des documents relatifs à l'histoire de France au XVIe siècle par le comte de la Ferrière in: Archives des missions scientifiques et littéraires. Sér. III. Tom. 2. Paris 1875. p. 1—147. 8°.

10. **Documents inédits** pour servir à l'histoire de la Réforme et de la Ligue par J. Loutchitzky. Paris 1875, Sandoz et Fischbacher. p. 354. kl. 4.

Die grösste Epoche der neuen Geschichte, die Reformationszeit, hat auch in diesem Gebiete am meisten Bearbeiter gefunden; der Grund davon liegt einmal in dem Umstande, dass für die historische Betrachtung das Werden, Entstehen und frische Wachsen von etwas Neuem viel mehr Interesse einflösst als das ruhige Fortleben und Veralten, ferner in der wissenschaftlichen Richtung unsrer Zeit, welche wie auf die Urgeschichte des Christentums, so auf die Erneuerung desselben in der Reformation zurückgeht, um den Glauben und das theologische Wissen der Gegenwart nach den dort geltenden Principien zu untersuchen und neu zu begründen, und endlich in dem lockenden Anblick, welchen diese Heldenzeit des Calvinismus durch die glänzende Reihe ihrer grossen Männer (Calvin, Coligny, Beza u. a.) und edler Frauen (Johanne d'Albert, Renata von Ferrara) darbietet. Hoch über alle andern ragt Calvins gewaltige Gestalt; der Reformator von Genf ist eine ganz einzigartige Erscheinung in der Geschichte, und keinem der Reformatoren ist so schwer gerecht zu werden wie ihm. Dem Strom der Reformation, der in Deutschland begann langsamer zu fliessen, hat er neue Kraft gegeben, seine Arme nach Frankreich, Italien, Schottland geleitet, an ihm wie einem rocher de bronze zerschellten die wilden

Wogen der katholischen Reaction ohnmächtig; ein Fremdling blieb er mitten in der Stadt, in welcher er so viele Jahre seines Lebens zubrachte und welcher er den Stempel seines Wesens aufdrückte, kosmopolitischer war er als Luther und Zwingli, von dem kleinen Haus in der rue des Chanoines hat er den Zug der Reformation durch die Welt überwacht. An Schärfe des Verstandes und Consequenz des Denkens und Handelns stand er über seinen Genossen; der schwache nervösreizbare Körper verbarg einen unbeugsamen Willen und eine unermüdliche Arbeitskraft; des Lebens heiteres Dasein schien dem ernsten Mann nie nahe getreten zu sein; menschliches Fühlen schien ihm manchmal so sehr abzugehen, und doch barg sein Herz viel Gemütliches (wie wäre es sonst möglich gewesen, einen solchen Einfluss zu gewinnen!); ein ausgezeichneter Theologe, ein weitblickender Staatsmann, dessen Ideen für Staat und Kirche, Humanität und Cultur, Volkssouveränität und politische Freiheit die weitgreifendsten Folgen hatten, ein trefflicher Jurist, der ein Gesetzgeber der Welt geworden, ist er für die einen ein Gottesmann, zu dem sie in Verehrung emporblicken, für andre eine abstossende, unsympathische Gestalt, ein finsterer Zelot. Mehrfach ist er im Jahre 1875 literarisch behandelt worden.

Die sicherste Grundlage für seine Biographie bietet das Corpus Reformatorum; die verdienstvollen Herausgeber desselben haben uns mit zwei neuen Bänden beschenkt, welche die Correspondenz der Jahre 1548—1553 enthalten; es waren die Zeiten, da nach aussen die Blicke der Schweizer Reformatoren sich den wechselnden Geschicken Deutschlands zwischen dem Interim und dem Passauer Vertrag bald fürchtend, bald hoffend zuwandten, da unter Eduards VI. Regierung die Reformation einen vielversprechenden Frühling in England feierte, da jenseits der Alpen das Concil von Trient wieder zusammengerufen und in Frankreich gegen die zahlreich sich mehrenden Ketzer das Edict von Chateaubriand erlassen wurde. Die Schweizer Theologen wurden durch den consensus Tigurinus bewegt und in Genf selbst währte der Kampf zwischen den Parteien fort. Calvins Einfluss stieg zusehends, der Streit mit Bolsec wurde ausgefochten und Servetes Scheiterhaufen

warf einen blutigen Schimmer auf die protestantische Stadt am Leman. Welchen Wert die Briefe Calvins haben, bedarf keines Commentars, und nach den äusserst genauen Nachforschungen, welche die Herausgeber in den bedeutendsten Bibliotheken und Archiven angestellt haben, wird die Nachlese von Briefen Calvins, welche etwa noch ans Licht gezogen werden könnten, nur eine sehr spärliche sein. Der Fleiss und die Umsicht, womit der Text behandelt und die Anmerkungen gegeben werden, sind allgemein anerkannt (für den Gebrauch sehr wünschenswert wäre freilich am Schlusse jedes Bandes ein Inhalt und ein Register), und dadurch, dass nicht nur die Briefe Calvins, sondern auch die seiner Correspondenten (Melanchthon, Beza, Farel, Viret, Bullinger, Haller und unzähliger anderer) teils in extenso teils in Auszügen mitgeteilt werden, dass überhaupt alles, was sich sonst auf Calvin bezieht, hier seine Stelle findet, wird das Werk so vorzüglich. Tag für Tag kann man Calvins Leben verfolgen, man erhält ein Bild von ihm und seiner Zeit, zu welchem er selbst die meisten Pinselstriche geliefert hat.

Sehr erfreulich ist überdies, dass das Werk so rasch voranschreitet, und nur zu nahe liegt der Wunsch, dass dasselbe der Fall wäre bei dem ebenfalls sehr bedeutenden Werk von Herminjard [1]), das erst bei dem Jahre 1538 angelangt ist.

Die Reformationsgeschichte Genfs vor Calvins Auftreten behandelt Pietschker, parallel mit den zwei ersten Büchern von Kampschulte [2]) und auch friedlich mit ihm Hand in Hand gehend, so lange das religiöse Moment nicht in Betracht kommt. Mit dem Anfange der Reformation (kirchliche Opposition, Abschaffung des Katholicismus, Sieg der

1) Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française publ. p. A. L. Herminjard. T. 1—4, 1512—1538. Genève 1866—1872.

2) Johannes Calvin, seine Kirche und sein Staat von F. W. Kampschulte. Bd. I. Leipzig 1869. Nach einer Notiz in der Revue critique 1874, II, S. 259, soll der zweite Band von dem Verfasser vor seinem Tode noch vollendet worden sein. (?)

Reformation) scheiden sich die Wege beider, und es beginnt die Polemik gegen die Parteilichkeit, mit welcher Kampschulte die Gewalttaten der Protestanten übertreibt (z. B. beim Morde Wehrlys, bei der Aufhebung der Klöster) oder die der Katholiken verschweigt und beschönigt (wie bei dem Versuch Viret zu vergiften). Das Buch ist frisch und anregend geschrieben, stützt sich besonders auf die von Kampschulte nicht genügend benutzten Ratsprotokolle und soll der Vorläufer einer grösseren Arbeit über Calvin und die Libertiner sein; ungeschickt gewählt ist der Ausdruck „lutherische“ Reformation, es sollte „die Reformation vor Calvin“ heissen.

Einen Schritt weiter, bis zum Jahre 1540 führt das Werk von Merle d'Aubigné, nach den vorhandenen Manuscripten herausgegeben; bis zum Tode Calvins hatte er sich vorgenommen, die Reformationsgeschichte darzustellen, aber dies Ziel zu erreichen war ihm nicht vergönnt; bis an den Tag seines Todes (er starb am 19. October 1872, beinahe 80 Jahre alt) [1]) ist seine Jugend- und Geistesfrische diesem seltenen Manne treu geblieben, auch durch diesen Band weht dieser frische Hauch; das Feuer der Begeisterung, das ihn im Jahre 1817 diesem Teile der Literatur zuführte, ist nicht verglüht, der oratorische Schwung, die anschauliche, man möchte sagen behagliche Detailmalerei sind dieselben geblieben, die ausführlichen Reflexionen sind nicht weniger geworden, und am wenigsten verändert sich seine ganze Anschauung von der Reformation und ihren Helden. Ein Stück der Geschichte des Reiches Gottes will er schreiben; was ihm aus der Feder fliesst, ist nicht bloss Ergebnis seiner historischen Forschung, sondern Herzensüberzeugung. 60 Jahre hat er — seinem eignen Geständnis gemäss — mit den Männern der Reformation und besonders mit seinem Liebling Calvin in ununterbrochenem geistigen Verkehr gestanden; ihre Ansichten, von Anfang an ihm sympathisch, sind immer mehr die seinen geworden, ihr Glaube war der seinige, und kein Angriff der Gegner konnte ihm diesen streng biblischen Standpunkt rauben.

---

1) Vgl. den trefflichen Vortrag von J. Bonnet, Notice sur la vie et sur les écrits de M. Merle d'Aubigné. Bulletin 1874. S. 158.

So steht er als Apologet Calvins ebenfalls in bewusstem Gegensatz zu Kampschulte, der gelehrt, geistreich, doch kühl bis ans Herz hinan Calvin mit kritischem Blicke mustert und gern darauf aufmerksam macht, wo eine Blösse sich zeigt. — In diesem Bande schildert Merle d'Aubigné das Auftreten Calvins in Genf, die bedeutungsvolle Disputation in Lausanne, die Verbannung Calvins und seiner Collegen, seinen Aufenthalt in Strassburg, seine Verheiratung mit Idelette de Bure, seine Streitschrift gegen Sadolet und seine bevorstehende Rückkehr nach Genf; viel Neues, bisher Unbekanntes in Tatsachen oder Gruppirung findet sich nicht in dem Buche, manches ist nicht richtig aufgefasst [1]), sein Wert liegt besonders in der zusammenhängenden Darstellung der g a n z e n Reformationsgeschichte.

Zeigen die beiden Bände des Corpus Reformatorum Calvins weitumfassende gewaltige Tätigkeit, so gibt uns R o g e t ein Bild von dem Einfluss, den er in der gleichen Zeit 1548—1553 speciell auf Genf ausübte. Die Processe gegen Perret und Mégret, die unaufhörlichen Streitigkeiten zwischen Rat und Geistlichkeit über die Kirchenzucht, das Hereindringen der italienischen und französischen Flüchtlinge (unter den letzteren Beza und Rob. Stephanus), die Unterstützung, welche Calvin an den Fremden fand, der Widerstand der eingebornen Genfer gegen sie, der Process gegen Bolsec, der als Vorläufer des Processes gegen Servete behandelt wird, bilden den Inhalt des gelehrten und gut geschriebenen Buches. Die Physiognomie seiner Heimatstadt, wie sie in den 28 Jahren, da Calvin in ihr lebte und zum Teil herrschte, so sehr sich veränderte, wie sie ihr eigentümliches calvinisches Gepräge annahm, will Roget darstellen, und in der Tat recht anschaulich spielt sich das durch politische und religiöse Kämpfe hoch aufgeregte Leben der Genfer Bevölkerung vor dem Leser ab; sehr merkwürdig sind oft die Details, die er anführt und die er besonders den Ratsprotokollen entnommen hat; seitenlange Citate werden daraus ge-

---

[1]) Die deutschen Citate wimmeln auch von entsetzlichen Druckfehlern; hier sollten die Herausgeber weit mehr Sorgfalt üben.

geben, so dass die Darstellung hie und da beinahe den Charakter einer Chronik annimmt und nicht den der systematischen Geschichtsschreibung. Den Löwenanteil in jenen Kämpfen nimmt der Streit zwischen Staat und Kirche ein, nach Roget das specifische Kennzeichen der calvinischen Reformation (was doch wohl mit einiger Einschränkung gelten wird). Calvin ist nicht immer als Sieger aus demselben hervorgegangen, oft hat der Rat sein Uebergewicht bewahrt, aber auf Calvin selbst fällt ein neues und nicht immer sehr günstiges Licht; es macht gradezu einen kläglichen Eindruck, wie der grosse Reformator von dem Teil der Genfer Bevölkerung, welcher sich gegen die Einführung der strengen Kirchenzucht sperrte, verhöhnt und verfolgt wird, und wie er seinerseits die geringste Abweichung von Lehre und Gesetz, jeden Fluch und Tanz, jeden falschen Schnitt in der Kleidung dem Rate anzeigt und auf Bestrafung der Schuldigen dringt. So grossartig die Idee ist, den Massstab des Evangeliums an alles anzulegen, hier führte sie zu einer bedauerlichen Kleinlichkeit, und sie fällt umsomehr auf, da sie der freieren Anschauung unsrer Zeit gradezu ins Antlitz schlägt. Mag Roget auch mit einigem Behagen bei diesen Scenen verweilen, sein Buch ist bedeutend und wird stets für jene Periode mit Gewinn benutzt werden.

Mit der Geschichte der Reformation eng verbunden ist die des Humanismus; er war ihr Vorläufer und ging ihr gegen das Papsttum streitend zur Seite, und in allen Ländern, wo die Reformation Eingang gewann, sorgte sie, den literarischen Gewinn des Humanismus durch gute Schulen zum Gemeingut zu machen. Die Vorliebe, mit welcher gegenwärtig die Geschichtsschreibung sich dem Humanismus zugewandt hat [1]), wird auch in Frankreich geteilt. Dem Genfer Schulmann Mathurin Cordier hat Berthault eine kleine Studie gewidmet; Cordier (geb. 1479, gest. 1564) war Calvins Lehrer in Paris gewesen, hatte dort im Hause von Stephanus die

1) Vgl. die treffliche Abhandlung von L. Geiger, Neue Schriften zur Geschichte des Humanismus in Sybels Historischer Zeitschrift 1875, Bd. XXXIII, S. 49ff.

neue Lehre kennen gelernt, musste deswegen 1534 Paris verlassen, ging nach Bordeaux und von dort auf seines Schülers Ruf 1537 nach Genf, von jetzt an blieb er in der Schweiz (Neuchatel, Lausanne); 1559 übernahm er hochbetagt eine Stelle an dem neuorganisirten Collége in Genf. Hier hat er auch sein Hauptwerk: Colloquiorum scholasticorum libr. IV, lange Zeit ein beliebtes und vielgebrauchtes Uebungsbuch in französischen Schulen, verfasst.

Cordier gehört der theologisirenden Richtung des Humanismus an, er war Anhänger der theologia litterata, und grade dieser Charakter wird von Berthault und Bonnet [1] mit warmem Lobe hervorgehoben. Als Humanist soll er der erste gewesen sein, welcher französisch lehrte; auch sprachvergleichende Studien lagen ihm nicht fern. Das Werk von Berthault enthält nach der Biographie Cordiers, die durch manche unnötige Deklamation verunstaltet und nicht sehr wertvoll ist, interessante Auszüge aus den Statuten des Genfer Collége sowie aus den ziemlich seltenen Büchern Cordiers; die Vergleichung mit dem deutschen Humanismus wäre hier sehr nahe gelegen, ist aber nicht gegeben; zu wünschen wäre, dass ein Forscher im Humanismus die Darstellung des inneren Organismus der Schulen des 16. Jahrhunderts in Angriff nehmen und dabei sich nicht auf ein einzelnes Land beschränken möchte; die Arbeit wäre ebenso interessant als dankenswert.

Der Geschichte der protestantischen Colléges in Frankreich hat sich Gaufrès zugewendet; nach dem Vorbilde von Genf erhoben sich unter dem Schutze des hugenottischen Adels, der es für seine Ehrenpflicht erkannte, seinen Söhnen eine gute Bildung zu geben und in den Städten, welche diesem privilegirten Stande Cultusfreiheit verdankten, auch für evangelische Bildungsanstalten zu sorgen, und unterstützt von der strebsamen Bügerschaft der Orte, wo die reformirte Bevölkerung überwog, eine Reihe dieser segensreichen Anstalten (wenigstens fünfunddreissig); gut eingerichtet und geleitet sind sie die Pflanzstätten unzähliger Geistlichen und Lehrer ge-

---

[1] Mathurin Cordier ou la réforme française et l'enseignement classique (Bulletin 1868, p. 449), frisch und anziehend geschrieben.

worden. Aber das Los dieser friedlichen Schulen war nicht aufs liebliche gefallen, dem Kampf ums Dasein, der dem Protestantismus auf allen Gebieten bestimmt war, waren sie nicht gewachsen; seit der Tronbesteigung Ludwigs XIII. war ihnen die Axt an die Wurzel gelegt; sie erlagen den königlichen Edicten und der Concurrenz der Jesuitencollegien [1]. Ihre Geschichte ist eine fast vollständig unbekannte; um so verdienstvoller ist das Bemühen von Gaufrès, dieses unbeschriebene Blatt auf Grund sorgfältiger, genauer Forschungen würdig auszufüllen. Ein erster Artikel (Bulletin 1873, S. 269) skizzirt die Genfer Einrichtungen, ein zweiter (ebend. S. 413) giebt einen kurzen Gesammtüberblick über die Geschichte dieser Anstalten, dann geht der Verfasser über zu dem Collége von Nîmes, der protestantischen Hauptstadt des Südens, dessen Geschichte bis zum Jahr 1550 fortgeführt wird. Franz I. hatte 1536 ein Collége dort errichtet; unter der Fürsorge seiner geistreichen Schwester Margaretha von Navarra gedieh es bald zu hoher Blüte, 1540 berief sie als Rektor Claude Baduel (1500—1561), den Schüler von Melanchthon und Johann Sturm, und eine Zeit lang war dessen Lebensgeschichte enge mit der seiner Anstalt verflochten. Streitigkeiten mit seinem Collegen und Nebenbuhler Bigot trübten seine Lehrtätigkeit, so dass er vorübergehend sich zu seinem Freunde Sadolet nach Carpentras begab (Bulletin 1874, S. 289. 337. 385). Aber auch bei ihm hatte sich eine Umwandlung vorbereitet, der steigende Einfluss Calvins, mit dem er seit einiger Zeit in Briefwechsel stand, führte ihn der

---

1) Dies Schicksal traf merkwürdigerweise auch manches katholisch-städtische Collége, z. B. das in Bordeaux, dem seit 1627 durch das neu gegründete Jesuitencollegium der Lebensnerv abgeschnitten war; vgl. darüber das treffliche, auf genauen archivalischen Forschungen beruhende Werk von Gaullieur, Histoire du collége de Guyenne; Paris, Sandoz & Fischbacher 1874. Der Verfasser hat auch die Reformation in Bordeaux ziemlich ausführlich behandelt, ebenso die Tätigkeit M. Cordiers daselbst und stellt eine Histoire de la Reformation à Bordeaux et dans la Basse-Guyenne in baldige Aussicht, das Bulletin 1875, S. 4 ff. bringt eine Episode davon.

Reformation zu, er verliess Nîmes 1550, flüchtete nach Lyon und von dort nach Genf, wo er 1561 starb.

Wenden wir uns einen Schritt weiter, so fällt der erste Blick auf den grössten Hugenotten jener Periode Coligny, und wir freuen uns, endlich eine Biographie ankündigen zu können, welche den Forderungen der modernen Geschichtsschreibung und der Bedeutung des Mannes vollständig entspricht. Graf Jules Delaborde beschäftigt sich schon seit Jahren mit dem Sammeln der Materialien, die Bibliotheken und Archive Frankreichs und der benachbarten Länder hat er genau durchforscht, um die umfangreiche Correspondenz des Admirals möglichst vollständig in Händen zu haben, die Ausbeute ist, nach einzelnen Proben zu schliessen, eine sehr reiche gewesen, und der enge Rahmen, der Familiengeschichte der Chatillons erweitert sich zur Geschichte des französischen Protestantismus und Frankreichs bis zur Bartholomäusnacht. Das Bulletin hat in verschiedenen Jahrgängen [1]) anziehende Skizzen von dieser Feder gebracht, selbstverständlich gruppirt sich in denselben alles um Coligny als die Hauptperson; sein inneres und äusseres Leben, der Einfluss, den er auf die hugenottische vornehme Gesellschaft ausübte, sind die leitenden Motive in der gewandten Darstellung dieser Zeit. Von den sonstigen Beiträgen zu Colignys Leben, welche die letzten Jahre gebracht haben, ist wohl als der wichtigste die schöne Schrift von Tessier [2]) zu erwähnen. Die Jahre 1555 bis 1572, während welcher Zeit Coligny eigentlich erst eine bedeutendere politische Rolle spielte, schildert er klar und lebendig und sucht nachzuweisen, wie dieser seltene Mann trotz aller Schwierigkeiten in der Collision der Pflichten, welche ihm Glaube und Untertanenstellung auflegte, doch

---

1) Bulletin 1870, p. 210: Les derniers jours d'Eléonore de Roye, princesse de Condé; 1873, p. 385: Les Protestants à la cour de St. Germain lors du colloque de Poissy; 1874, p. 49: Les Protestants à la cour de St. Germain après le colloque de Poissy; ibid. p. 434: Charles de Téligny.

2) L'Amiral Coligny. Étude historique par Jules Tessier. Paris, Sandoz & Fischbacher 1872.

den Weg gefunden hat, seinem Gott, seinem Lande, seinem Monarchen gleichermassen getreu zu bleiben; ein Held des Pflichtgefühls, der Ueberzeugungstreue ist der ernste Hugenotte gewesen, und seine Grösse bestand darin, dass die antiken Tugenden in ihm mit den fruchtbarsten Ideen der Neuzeit sich vereinigten, Menschlichkeit im Kriege, Duldsamkeit in einer Zeit des glühendsten Fanatismus, Fürsorge für allgemeinen Unterricht; sittliche und politische Grösse machen ihn zu einer der bedeutendsten Erscheinungen seines Jahrhunderts. Wenn so in dem Urteil von Tessier beinahe des Schattens zu wenig auf diese Lichtgestalt des Protestantismus fällt, so ist das um so bemerkenswerter, weil diese liebevolle Zeichnung einem Katholiken entstammt; erhöht wird der Wert des Buches durch die 26 pièces justificatives, die seinen Schluss bilden.

Ein tragisches Geschick hat Colignys Witwe Jacqueline d'Entremonts getroffen; in ihrem Heimatlande Savoyen wurde sie ihres Glaubens, noch mehr ihrer Besitzungen wegen verfolgt und eingekerkert, sie schwor ihren Glauben ab und starb endlich 1599 im Gefängnis. Graf Delaborde hatte im Bulletin (1867, S. 220) ein ergreifendes Bild ihrer Trübsal gezeichnet; bald aber wurde erwidert, dass E. Ricotti in seiner Storia della monarchia piemontese, T. IV. auf Grund unanfechtbarer Dokumente aus dem Turiner Archive den Glaubensmut und die Sittlichkeit der neuen Marcia auf das schwerste angegriffen hatte. Die Société de l'histoire stellte nun eine eigne Commission auf, um die Streitfrage genau zu prüfen; ihr Urteil (Bulletin 1875, S. 289 ff.; auch als Separatabdruck erschienen) geht dahin, dass Colignys Witwe von der Anklage der Sittenlosigkeit zwar vollständig freizusprechen sei und dass ihre schwersten Verbrechen in ihrem Reichtum und in ihrer Anhänglichkeit an Frankreich bestanden haben; unvorsichtig und mannigfach unüberlegt, bot sie ihren Feinden bequemen Spielraum zu Verdächtigungen; auch in ihrem Glauben zeigte sie nicht die Festigkeit, die man erwartete, eine bedenkliche Hinneigung zur Magie ist aus dem Charakter der Zeit eher zu entschuldigen; aber dem hohen Bilde, das man sich von ihr machte, entspricht sie nicht ganz.

Es ist wohl hier der passendste Ort, auch die zahlreichen Familienbriefe zu erwähnen, welche von Colignys ältester und Lieblingstochter Louise, der Gattin Wilhelms von Oranien, der Stammmutter des deutschen Kaiserhauses, herrühren; sie stand in reger Correspondenz mit ihren Stieftöchtern, und ihre Briefe an die Herzogin von la Trémoille [1]) geben das getreuste Bild der edlen, geistig bedeutenden Frau, der sorgenden, von den Kindern hochverehrten Mutter, endlich auch der vielgeprüften Dulderin, die von dem tragischen Geschick ihres Hauses so viel auf sich zu nehmen hatte. Knüpfen wir daran noch die Erinnerung an eine andre evangelische Fürstin Frankreichs: der 12. Juni 1875 war der 300jährige Todestag von Renata von Ferrara; auch zu diesem Zeitpunkt ist die längst in Arbeit genommene Biographie der edlen Dame von Jules Bonnet [2]) nicht erschienen; sie scheint — und das wäre nur erfreulich — sich zu einer vollständigen Geschichte der Reformation in Italien ausdehnen zu wollen. Die kurze Biographie von ihr in Cantù [3]) ist ebenso oberflächlich als unhistorisch von ultramontanem Standpunkt aus geschrieben.

Ueber einen Waffengefährten Colignys Jean de Soubise (1513 — 1566) [4]) sind zeitgenössische Memoiren erschienen, geschrieben von dem Hausfreunde Fr. Viète, dem die Familienpapiere zur Verfügung standen und der einfach und schlicht das Leben dieses tapfern Mannes erzählt, über das intrigante Parteitreiben am Hofe Franz' I. und Heinrichs II. interessante Aufschlüsse giebt, den Uebertritt seines Helden zum Protestantismus und seine Tätigkeit im ersten Religionskriege genau schildert. Ein anderer bedeutender Hugenottenführer, François de la Noue (1531—1591), hat

1) Lettres de Louise de Coligny, princesse d'Orange à sa belle-fille Charlotte Brabantine de Nassau, duchesse de la Trémoille, publ. par P. Marchegay, Bullet. 1871, S. 481; 1872, S. 37 — auch als Buch erschienen.

2) Auszüge davon s. Bulletin 1866, S. 65: Jeunesse de Renée de France; ibid. 1872, S. 159: Clement Marot à la cour de Ferrare.

3) Cantù, Italiani illustri (Milano 1875), Vol. I, S. 627.

4) Mémoires de la vie de Jehan d'Archevesque Sieur de Soubise, Bulletin 1874, S. 15 ff.; 1875, S. 21.

zwei Biographen gefunden; Dalwigk hat durchaus nichts Neues über ihn beigebracht und dem Zweck seines Programms entsprechend besonders betont, wie eifrig La Noue für Einreihung der Realien in den Schulunterricht besorgt gewesen. M. de Vincens [1]) will ihn in weiteren Kreisen bekannt und als Christen und Helden den protestantischen Familien wert machen. Und doch wäre es sehr wünschenswert, wenn dieser Mann, der Schwert und Feder gleich gut führte, mit den bedeutendsten Männern in Verbindung stand, wegen seiner sprichwörtlichen Rechtschaffenheit der Vertrauensmann aller Parteien war, einen tüchtigen Biographen fände. Der noch bedeutendere Agrippa d'Aubigné wird nicht lange mehr auf einen solchen zu warten haben. Denn die Société de l'histoire hat als Preisaufgabe für 1877 das Thema gewählt: Agrippa d'Aubigné considéré comme historien dans ses oeuvres [2]) et sa correspondance.

Den trefflichen Hubert Languet (1518—1581), den gewiegten Diplomaten und geistreichen Publicisten, hat Scholz behandelt; einige neu entdeckte Briefe von ihm aus dem Dresdener Archiv (die den Anhang der Schrift bilden und von welchen der vom 29. Juni 1567 der wichtigste ist) gaben ihm Veranlassung, Languets Tätigkeit als Diplomat des Kurfürsten August von Sachsen am französischen Hofe zu schildern, besonders seine Bemühungen, den Umtrieben des ernestinischen Hauses, welches durch Frankreichs Hülfe seine verlorenen Länder und Würden wieder gewinnen wollte, entgegenzuwirken. Die Schrift ist klar und frisch geschrieben, erweckt aber nur aufs neue die Sehnsucht, dass die wichtige Correspondenz dieses scharfblickenden Diplomaten in einer guten kritischen Gesammtausgabe veröffentlicht werden möchte!

Das Andenken eines andern berühmten Publicisten des 16. Jahrhunderts François Hotman (1524—1590) ist

---

1) Les Héros de la Réforme française, François de la Noue p. Ch. Vincens, Paris 1875; mir nur durch Kritiken bekannt.

2) Seine Werke erscheinen gegenwärtig in neuer kritischer Ausgabe: Oeuvres complètes d'après les manuscrits originaux par E. Réaume et F. de Caussade, T. 1—3; Paris 1873—1874. 8.

durch die Herausgabe des Tigre[1]) aufgefrischt worden; dieses glühende Pamphlet gegen den Cardinal von Lothringen galt lange für gänzlich verloren, bis es 1834 doch in einem Exemplar entdeckt wurde; wie durch ein Wunder entging es zum zweiten Mal dem Flammentod durch die Commune, von der Bibliothek des Stadthauses von Paris ist es allein gerettet und nun von Ch. Read mit ausgezeichneten Anmerkungen versehen allgemein bekannt gemacht. Die Studie von Cougny[2]) über Hotman kam mir nicht zu Gesicht.

Einige Dokumentensammlungen aus dieser Periode sind ebenfalls zu erwähnen, vor allem die Correspondenz zwischen Herzog Christoph von Würtemberg und dem Herzog Franz von Guise, dem Stuttgarter Archiv entnommen[3]), die Zeit vom 2. Juli 1561 bis 15. Mai 1562 umfassend; die Hauptmomente bilden die Gespräche in Elsasszabern 15. bis 18. Februar und das Blutbad von Vassy 1. März 1562. Stälin und Kugler[4]) hatten die Briefe in ihren Werken verwertet, einzelne derselben waren schon früher veröffentlicht, aber die ganze complete Sammlung zeigt erst in vollem Lichte die Perfidie der Guisen, mit welcher sie den arglosen Herzog in die Falle lockten und ihn lange in dem Glauben erhielten, dass es dem Schlächter von Vassy wirklich um die Religion zu tun gewesen sei, während sie den Würtemberger nur bei seinen fürstlichen Collegen discreditiren wollten und die Reformirten Frankreichs gegen ihn mistrauisch machten.

Ueber die Zeit vom Frieden von Amboise (1563) bis zu dem von St. Germain (1570) giebt uns der Rapport des Grafen Ferrière Aufschlüsse durch die Blumenlese, die er englischen Archiven entnommen hat. Die Wiedergewinnung von Havre durch die Franzosen, die Annahme der Trientiner Beschlüsse,

---

1) Le Tigre de 1560 reproduit pour la première fois en facsimile par Ch. Read, Paris, Académie des bibliophiles 1875. p. 152.

2) Cougny, Hotman, Paris 1875.

3) Correspondance de François de Lorraine duc de Guise avec Christophe, duc de Wurtemberg, sér. 1. 2. Bulletin 1875, S. 71 ff.

4) Wirtembergische Geschichte von Ch. F. v. Stälin, Tl. IV, S. 611. Christoph Herzog zu Würtemberg von F. Kugler II, S. 331.

der Process Colignys mit dem Hause Guise, die Werbung Karls IX. um die vielumfreite englische Königin, die Rundreise des französischen Monarchen durch sein Land, die Zusammenkunft in Bayonne, der zweite und dritte Religionskrieg sind die Ereignisse, auf welche sich die vielen Originaldokumente (Briefe von Johanna d'Albret, Heinrich IV., den beiden Condés, Coligny und von seinen Brüdern Odet und Andelot, ferner von Catharina und Elisabeth) beziehen. Die Hugenotten standen in steter Verbindung mit dem glaubensverwandten Inselreiche, Havre hatten sie an England ausgeliefert und, als Frankreich es zu erobern sich anschickte, waren sie in der peinlichsten Lage ihren Landsleuten und ihren bisherigen Verbündeten gegenüber; im zweiten und dritten Religionskrieg war England wieder auf ihrer Seite und nach der Niederlage von Jarnac machten sie verzweifelte Bestrebungen, um sich diese Hülfe zu erhalten. Die Verhandlungen darüber, die nicht immer das günstigste Licht auf die Loyalität der Hugenotten werfen, sind sehr interessant, nicht minder die Berichte des englischen Agenten Smyth, der den Hof bei seiner Rundreise begleitete, ebenso einzelne kleinere Notizen, wie die Nachricht der Entstehung einer katholischen Verbindung (Confrairie), eines Vorläufers der Ligue. — Derselbe erfahrene Historiker, dem wir diesen Rapport verdanken, ist mit der Sammlung und Herausgabe der Briefe von Catherina von Medicis beschäftigt, die einen Bestandteil von der „Collection des documents inédits sur l'histoire de France“ bilden sollen; unzweifelhaft werden sie vom höchsten Interesse sein und zur Lösung der Frage über die Conferenz von Bayonne, über die Bartholomäusnacht etc. viel beitragen.

Den Zeitraum bis zum Edict von Nantes schliesst ein Teil des umfassenden Werkes ein, das Loutchitzky unter dem Titel „La réaction féodale en France pendant le XVIe et XVIIe siècle“ herausgibt; es soll eine socialpolitische Studie werden, aber da in dem Kampfe zwischen der centralisirenden Macht des Königtums und den particularistischen Elementen des hohen Adels und der Municipien der grössern Städte die Reformation grade unter diesen beiden Ständen ihre hauptsächlichsten Vertreter gefunden hat, so hat auch die Refor-

mationsgeschichte an dieses Werk ihr gutes Anrecht, und besonders in dem bisher Erschienenen [1]) tritt dies deutlich hervor; hier kommen die Bartholomäusnacht, die Belagerung von Sancerre und La Rochelle, der Calvinismus im allgemeinen, seine Organisation, die Parteien, die im Schosse desselben sich bildeten, zur Sprache, und grade die Ansichten, dass der Calvinismus durch den Geist der Unabhängigkeit, den er einflösste, besonders geeignet gewesen, die particularistischen Elemente zu stärken, dass die Adligen ihm die militärischen und politischen Führer gaben, die Bürgerschaft das zahlreichste Contingent stellte, die Consistorialen (die Geistlichen), von Calvins Principien erfüllt, ihm die ausgezeichnete Organisation lieferten, dass zwischen diesen Parteien ein steter ober- und unterirdischer Kampf stattfand, in welchem z. B. in Rochelle die Consistorialen siegten, später aber die Adligen durch ihre Verbindung mit den (katholischen) Politikern, wodurch der Kampf immer mehr ins politische Lager geriet, sind sehr bemerkenswert. Ein dankenswerter Gewinn sind ferner die zahlreichen Dokumente, welche Loutchitzky in den Archiven von St. Petersburg und Frankreichs, besonders in den Departements des Südens, aufgefunden hat und mit freigiebiger Hand publicirt; das Bulletin brachte als Beitrag zu den kriegerischen Ereignissen in Languedoc und Guienne (1572 — 1574) [2]) Briefe der bedeutendsten katholischen Heerführer, Villars, Damville, Biron, Montpensier, ferner die wichtigen Protokolle der politischen Versammlungen, deren jedes Jahr ein oder mehrere gehalten wurden, der von Nîmes (1562) [3]), dann der von Bagnols (1563), die mehr als alles andere in die politische und finanzielle Organisation der Hugenotten hineinsehen lassen. Endlich hat der fleissige Verfasser seinem nächsten

---

1) L'Aristocratie féodale et les Calvinistes en France par J. B. Loutchitzky, Kiew 1871 (russisch).

2) Quatrième et cinquième guerre de religion. Lettres extraites des manuscrits de la Bibliothèque imperiale de St. Petersbourg par Loutchitzky. Bulletin 1873, S. 252 ff.

3) Collection des procès-verbaux des assemblées politiques des réformés de France pendant le XVIe siècle par Loutchitzky. Ibid. p. 506; 1875, p. 314.

Bande eine Sammlung von Dokumenten vorangeschickt über die 20 Jahre von 1574—1594; die Entstehung der Ligue als provinzieller Verbindung im Süden, ihre Anerkennung durch Heinrich III. in Blois, ihr gewaltiges Umsichgreifen nach der Ermordung der Guisen, der Widerstand, den sie besonders in Toulouse Heinrich IV. entgegenstellte, die Verbindungen der Protestanten mit den katholischen Politikern, das Hervortreten der feodalen Bestrebungen des Adels, welche die Bauern der Guienne zum Aufstand der Croquants trieben, werden darin in Briefen der wichtigsten Persönlichkeiten, der Herzoge Lesdiguières, Mayenne, Joyeuse, Montpensier, Guise, in Auszügen aus Rats- und Parlamentsprotokollen etc. behandelt. — Wenn auch manche Ansichten des Verfassers nicht haltbar sind, das ganze Werk, das hoffentlich ins Französische übersetzt werden wird, ist jedenfalls bedeutungsvoll. — Die (nach Kritiken treffliche) Schrift von Paillard [1]) kam mir nicht zu Gesicht, überdies war Valenciennes damals noch spanische Besitzung.

2. Von dem Erlass bis zur Aufhebung des Edicts von Nantes 1598—1685.

J. Bonnet, Derniers récits du seizième siècle. Paris, Grassart 1876(5). S. 350.

Von jeher ist diese zweite Periode des französischen Protestantismus die am wenigsten behandelte gewesen; an viele ihrer grossen Männer: Heinrich IV., Lesdiguières, Châtillon, Turenne, heftet sich der Makel der Abschwörung und solche zu beschreiben ist nicht jedermanns Ding. Die Kriege der Protestanten gegen Ludwig XIII. waren mehr als andre von politischem Interesse getragen, und unter dem friedlichen Scepter Mazarins absorbiren theologische Streitigkeiten die Kräfte des Protestantismus. So ist die literarische Ausbeute auch dieses Jahres von geringem Belang. In seinem trefflichen Werke Heinrich IV. und Philipp III. berührt

---

1) Histoire des troubles religieux de Valenciennes (1560—1567) par Ch. Paillard, T. 1. 2; Paris 1874—1875.

Philippson[1]) auch die protestantischen Verhältnisse; ihre Stellung, ihre bedeutendsten Häupter werden gezeichnet, das Edict von Nantes als Morgenröte einer besseren Zeit geschildert, und wenn allerdings durch das ganze Werk hindurch Heinrich mit dem vollsten Lorbeer des Monarchen, Staatsmanns und Kriegers geschmückt erscheint, seine Fehler, seine Sinnlichkeit u. s. w. werden auch nicht verschwiegen. Wenn Philippson Heinrich IV. als religiös indifferent darstellt, so kommt er damit gewiss der Wahrheit näher als Abbé Peret[2]), der noch die merkwürdige Behauptung verficht, Heinrich habe den salto mortale mehr aus religiösen als politischen Gründen unternommen. Manchen Aufschluss über die Protestanten Frankreichs werden wir in den Briefen Mazarins[3]) finden; der kluge Cardinal hatte fest im Sinne, die religiöse Freiheit in Frankreich aufrecht zu erhalten, die Empfindlichkeiten dieser Partei, die in Heer, Magistrat und Diplomatie einflussreiche und bedeutende Männer zählte, zu beruhigen, aber mit wachsamem Auge sie zu beobachten und auf dem stillen Wege der Gunst Uebertritte herbeizuführen; dies alles ist ihm auch gelungen. Grade diese friedliche Zeit des Protestantismus zu beschreiben wäre eine schöne, dankbare Aufgabe; sie würde ein Bild von der Gesammtlage geben, auf dem das Auge mit Wohlgefallen ruhen würde, ehe es sich der Ruine zuwendet, in welche Ludwigs XIV. Bigotterie diesen blühenden Garten Gottes verwandelte. Auch die literarische Bewegung, die reformirte Theologie in ihren verschiedenen Vertretern, in ihrem Zusammenhang mit Philosophie und Jansenismus ist noch nicht eingehend gewürdigt[4]). — Ein

---

[1]) Heinrich IV. und Philipp III. Die Begründung des französischen Uebergewichts in Europa. I, Berlin 1870; II, ibid. 1873.

[2]) Henri IV. et l'Église catholique p. l'Abbé Peret, Paris 1875; mir durch Recensionen bekannt.

[3]) Lettres du cardinal Mazarin pendant son ministère publ. par Chéruel, T. 1, December 1642 bis Juin 1644, den übrigen Werken in der Collection des documents inédits sur l'histoire de France sich würdig anschliessend.

[4]) Isaak Casaubon (1559—1614) by Mark Pattison, London 1875. Das Werk über Casaubonus (nach Kritiken sehr tüchtig) konnte ich leider nicht bekommen.

hübsches Lebensbild der geistreichen, liebenswürdigen Dichterin Anne de Rohan (1584—1646) hat J. Bonnet in seinen Derniers récits (S. 227) uns gegeben, wie alles, was er schreibt, fein und geschmackvoll gemalt, mit vielen Auszügen aus ihren wenig bekannten Gedichten und in wertvoller Weise verwoben mit der ganzen Geschichte des erlauchten an bedeutenden Männern und geistreichen Frauen reichen Hauses Rohan-Parthenay. Die Archive dieses Hauses sowie der nahestehenden Bouillon und Trémoille haben in der letzten Zeit viele Familienbriefe der literarischen Welt gespendet [1]); das anmutige Geplauder gescheiter Frauen, das sich freilich viel um die Kinderstube und Toilette dreht, liest sich ganz angenehm, hat für die Familiengeschichte manchen Wert, auch für die Kirchengeschichte fällt hie und da ein Brocken ab.

3. Von der Aufhebung des Edicts von Nantes bis zum Toleranzedict Ludwigs XVI. 1685—1787.

1. **E. A. Berthault,** J. Saurin et la prédication protestante jusqu' à la fin du règne de Louis XIV. Paris, Bonhoure 1875. p. 332. 8°.
2. **D. Benoit,** Un martyr du Désert. Jacques Roger, restaurateur du protestantisme dans le Dauphiné au XVIIIe siècle et ses compagnons d'oeuvre (1675—1745). Toulouse, Lagarde, p. 276. 8°.
3. **G. Desnoiresterres,** Voltaire et la société au XVIIIe siècle, T. VI, Voltaire et J. J. Rousseau. Paris, Didier 1875. p. 516 [2]).

Als Ludwig XIV. das Edict von Nantes aufhob, glaubte er ein gut verdienstlich Werk getan zu haben; von der Welt von Jammer und Ungerechtigkeit, welche er durch einen Federstrich über Hunderttausende seiner besten Untertanen heraufbeschworen, hatte er keine Ahnung, ebensowenig die

---

[1]) Lettres de Catherine de Parthenay et de ses deux filles Henriette et Anne à Charlottine Brabantine de Nassau, duchesse de la Trémoille publ. par Imbert, Niort 1874. — Lettres choisies de la duchesse de Bouillon à la duchesse de la Trémoille (1598—1628) publ. par Marchegay, Bulletin 1874, S. 64 ff.

[2]) Gaillardin, Histoire du règne de Louis XIV. Récits et tableaux. 3e partie. La Décadence: Guerre de la seconde coalition et de la succession d'Espagne (= T. 5). Paris 1875. p. 650. 8°. — Dieses Werk, Ludwigs XIV. Politik gegen die Evangelischen enthaltend, ist mir erst während der Correctur zugekommen.

katholische Bevölkerung Frankreichs, welche ihres Monarchen Anschauung teilte und darum auch mit Recht ihren Teil zu tragen hatte an dem Fluche, der auf dieser Tat ruhte. E. Benoit hat in seinem klassischen Werke alle bezüglichen Fragen, Entstehung, Aufhebung, Folgen behandelt; nicht eine Neuherausgabe des seltenen Buches wäre zu wünschen, sondern eine Neubearbeitung, welche die bisherigen Forschungen, wie sie in umfassender Weise diesem Ereignis zuteil geworden, berücksichtigte. Sehr reiche Hülfsmittel bietet dazu das Bulletin; fast keine Nummer erscheint, in welcher nicht über eine Abschwörung [1]) oder Auswanderung, über einen Märtyrer auf den Galeeren oder einen Geistlichen der Wüste etwas neues erwähnt würde, und wenn ein namenloses Elend in diesen Zeilen sich vor dem Leser auftut, so kann andrerseits die Standhaftigkeit, der Glaubensmut, die Aufopferung, welche in tausend Zügen bei Männern und Frauen hervortreten, nur die höchste Bewunderung erregen. Verhältnismässig am glücklichsten waren die, welchen es gelang, mit oder ohne Vermögen das Königreich zu verlassen; seitdem spielen die Réfugiés in allen Ländern protestantischen Glaubens eine oft ziemlich bedeutende Rolle.

Ihre Geschichte hat Weiss [2]) in mustergültiger Weise geschrieben und damit den Impuls gegeben, den in alle Gegenden der Windrose zerstreuten Gliedern der französisch-protestantischen Familien nachzuspüren, und mit grossem Eifer und schönem Erfolg ist das geschehen. Chavannes [3]) berichtet ausführlich und genau über die Einwanderung im Waadtland, Claparède [4]) über die in Gex, und ein interessanter Artikel im Bulletin [5]) giebt eine Liste von Geistlichen,

---

1) Vgl. z. B. Bulletin 1872 den interessanten Essai sur les abjurations parmi les réformés de France sous le règne de Louis XIV. par J. Chavannes, S. 8 ff.

2) Histoire des réfugiés protestants de France par Ch. Weiss, T. 1, 2; Paris 1853.

3) Les réfugiés français dans le pays de Vaud et particulièrement à Vevey par J. Chavannes, Lausanne 1874.

4) Les réfugiés protestants du pays de Gex; Bulletin 1875, S. 61.

5) Liste de pasteurs, proposants et autres hommes sortis du Dau-

welche 1683 nach Genf flüchteten. Denen, welche der grosse Kurfürst in seine Staaten aufgenommen hat, widmet Beheim-Schwarzbach [1]) ein ausführliches, sehr interessantes Kapitel: auf Grund von archivalischen Dokumenten giebt er eine kurze Geschichte der Einwanderung, genaue statistische Daten über ihre Zahl und Namen (nach der Liste vom 31. December 1703), ihre Verteilung in Stadt und Land, ihren mächtigen Einfluss auf Industrie und Handel, Kunst und Wissenschaft, dann ihre kirchliche Verfassung und rechtliche Lage, führt kurz ihre Geschichte bis in die Gegenwart fort und schliesst mit einer Beschreibung der beiden Gemeinden Gross- und Klein-Ziethen bei Angermünde. Die französische Kirche in Kopenhagen hat Clement [2]) beschrieben, und dem gewaltigen Strom, der sich über den Canal nach Grossbritannien und Irland ergoss, gilt das bedeutende Werk von Agnew [3]). In diesen Zusammenhang fügt sich am besten das oben angeführte Werk von Berthault; auch Saurin war Réfugié, sein Vater flüchtete mit dem 7jährigen Knaben nach Genf, als Jüngling kämpfte er unter Ruvigny gegen seine Landsleute, später verliess er die Fahne, wurde Geistlicher in Haag und galt seitdem für den berühmtesten evangelischen Kanzelredner Frankreichs. Berthault analysirt ausführlich seine Predigtweise sowie das Eigentümliche der calvinistischen Predigtart überhaupt. Für uns hat nur die Lebensbeschreibung Saurins Interesse, sie ist anmutig geschrieben, ohne aber neues zu bieten, und in den kurzen Lebensskizzen der bedeutenden reformirten Prediger wäre grössere historische Genauigkeit zu wünschen.

Von den in Frankreich zurückgebliebenen oder zurückgehaltenen Protestanten wanderten viele in die Bastille, um

---

phiné, du Bas Languedoc, des Cévennes et du Vivarais et réfugiés à Genève en 1683; Bulletin 1870, S. 301.

1) Hohenzollersche Colonisationen, ein Beitrag zur Geschichte des preussischen Staates und der Colonisation des östlichen Deutschlands. Leipzig 1874.

2) L'église réformée de Copenhague p. Clément. Copenhague 1870.

3) Protestant exiles from France in the reign of Louis XIV. or the Huguenot refugees and their descendants in Great-Britain and Ireland, by Agnew, Vol. 1, 2; London 1871. Mir durch Recensionen bekannt.

dort zu bleiben, bis sie abschwuren oder starben. Genaue Aufschlüsse darüber giebt das Werk von Ravaisson [1]); mit einer gewissen Wehmut geht der Verfasser an seine Aufgabe, die Gefangenen und ihre Leiden darzustellen; er giebt nur inedita; da der hohe Adel meistens schon vorher übergetreten war, so finden wir hier besonders die Leidensgeschichte der Gefangenen aus dem Bürgerstande oder Edelleute zweiten Ranges; meistens waren es Pariser, deren Los überdies noch milder war als das der unglücklichen Provinzialen. Diese Archive werden auch in ihren folgenden Bänden von Wichtigkeit sein, das Schicksal manches spurlos Verschwundenen wird hier aufgedeckt werden. Ein Bild von den namenlosen Leiden der Protestanten auf den Galeeren, eine wahre Märtyrergeschichte, giebt das Journal des galères [2]), sowie einzelne ergreifende Briefe [3]) der „Sträflinge", die merkwürdigerweise eine ziemlich häufige Correspondenz führen durften. — Das Hauptwerk über die Cevennenkriege von La Baume [4]) ist durch eine neue gute Ausgabe wieder allgemein zugänglich gemacht; Montbonnoux oder Bonbonnoux, einer der Hauptleute Cavaliers, hat sein wildes abenteuerliches Leben in all der naiven Lebendigkeit eines alten Soldaten auf die Aufforderung von Court niedergeschrieben; einen Teil dieser Memoiren hat Frosterus veröffentlicht, den Anfang giebt das Bulletin [5]).

Die Kirche der Wüste hat Hugues, wie oben angegeben, in einem epochemachenden klassischen Werke geschildert; einen christlichen Helden im schönsten Sinne des Wortes haben wir

---

1) Archives de la Bastille. Documents inédits recueillis et publiés par F. Ravaisson. Paris, T. 8, 1876.

2) Journal des galères, extraits des lettres écrites par les fidèles confesseurs de Marseille. Bulletin 1869, p. 33; 1870, p. 62.

3) Un forçat des galères de Louis XIV.; lettre de David Serres à M. St. Benoit, pasteur à Lausanne. Bulletin 1875, p. 447.

4) La Baume, Relation historique de la révolte des fanatiques ou des camisards. Ouvrage édité p. Goiffon. Nîmes 1875. — Mir leider nicht zu Gesicht gekommen.

5) Mémoires de Montbonnoux, brigadier des Camisards dans la troupe de Cavalier. Bulletin 1873, p. 42.

in Antoine Court vor uns, dessen entsagungs- und glaubensvolles Tun von einem Erfolg gekrönt war, wie selten ein Diener Christi sich eines ähnlichen rühmen kann, eine in den Staub getretene, beinahe vernichtete Kirche wieder ins Dasein zu rufen und neu und dauernd zu organisiren. Ergänzt kann dieses Buch nur dadurch werden, dass einzelne Gehülfen Courts ihren eignen Biographen finden, wie dies z. B. bei Jacques Roger in dem Buche von Benoit der Fall ist; Roger hatte schon vor Court angefangen, die Gemeinden der Dauphiné zu sammeln, später ist er die rechte Hand von Court gewesen, er hat die erste „Nationalsynode" in der Wüste (16. Mai 1726) geleitet, siebzig Jahre alt wurde der unermüdliche Greis verraten und starb am 22. Mai 1745 in Grenoble am Galgen, ein standhafter Bekenner seines Glaubens; anspruchlos, aber mit warmer Empfindung und treuem Fleisse hat Benoit sein Leben und das seiner Collegen geschildert.

Unbillig wäre es, an dieser Stelle eines Ortes zu vergessen, der wie kaum ein andrer im düstersten Andenken der französischen Protestanten steht: der Turm La Constance in Aigues-Mortes; wie viele evangelische Frauen mussten dort Jahre, Jahrzehnte lang schmachten, weil sie einer religiösen Versammlung angewohnt hatten; M. Durand z. B. hat achtunddreissig Jahre hinter diesen Mauern zugebracht! das Bulletin giebt von bewährter Hand eine ausführliche Beschreibung des Turmes [1]) und eine genaue Liste seiner unfreiwilligen Bewohnerinnen. In einer kleinen, aber interessanten Familienschrift hat A. Lombard [2]) das Andenken einer Verwandten erneuert, welche von 1735—1750 dort eingesperrt war. Das Ereignis endlich, welches die Grausamkeit der französischen Regierung und die entsetzliche Lage der Protestanten am meisten offenbarte, die Hinrichtung von Jean Calas, hat in dem Biographen Voltaires einen unparteiischen, ausführlichen Historiker gefunden. Klar ist auf Grund der erschöpfen-

1) La Tour de Constance d'Aigues-Mortes par Ch. Frossard. Bullet. 1875, p. 173.

2) Isabeau Menet, prisonnière à la tour de Constance 1735—1750 p. A. Lombard. Genève 1875.

den Arbeit von Coquerel[1]), welcher Desnoiresterres alles Lob zollt, der ganze Hergang geschildert, überzeugend die Unschuld von Calas nachgewiesen, auch der Zustand der Protestanten richtig beurteilt; und wenn Desnoiresterres dem Zweck seiner Arbeit entsprechend Voltaires Tätigkeit besonders hervorhebt, der seine gewaltige Stimme so lange erhebt, bis Europa auch diesmal darauf hört, der nicht ruht und keine Opfer scheut, bis Vernunft und Recht hergestellt werden und Toleranz und Menschlichkeit zum Siege gelangen, so können wir dies nicht tadeln und stimmen ihm darin bei, dass er der Sache der Humanität und Toleranz einen unbezahlbaren Dienst geleistet hat, soviel er auch sonst gegen das Christentum sündigte. Wesentlich neues hat der Verfasser nicht beigebracht, aber sein Urteil ist doch von hohem Werte, da es immer noch seltsame Leute giebt, welche das Parlament in Toulouse verteidigen! Paul Rabaut und Court de Gébelin haben in dieser Angelegenheit zuerst die Unschuld verteidigt; sie haben noch keinen ihrer würdigen Biographen gefunden, ihr Leben und damit das ihrer Kirche in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu schildern wäre eine schöne Aufgabe für den Biographen A. Courts.

4. Von der französischen Revolution bis zur Gegenwart 1789—1875.

1. **E. Doumergue,** L'unité de l'église réformée de France (1559—1873). Paris, Grassart 1875. p. 228.
2. **E. Rambert,** Alexandre Vinet, histoire de sa vie et de ses ouvrages. Lausanne, G. Bridel 1875. p. 620.

Vor beinahe 30 Jahren ist über diese Periode[2]) ein treffliches Werk erschienen, immer noch bedeutend für die Geschichtsforschung französischer und fremder Zunge; ein ähnliches Werk bis auf die Gegenwart fortgeführt, welches das seitdem Erschienene in sich vereinigte, wäre ein sehr verdienstliches Unternehmen; denn die Geschichte der Re-

---

1) Jean Calas et sa famille. Étude historique d'après les documents originaux par A. Coquerel. II. Éd. Paris 1869.

2) Die protestantische Kirche Frankreichs von 1787—1846 (von A. Mäder), herausgegeben von Gieseler. Bd. 1. 2. Leipzig 1848.

formirten unter der Republik und Napoleon sowie unter den späteren Herrschern Frankreichs ist noch sehr wenig im einzelnen gekannt, und doch hat in dieser Periode der französische Protestantismus Cultusfreiheit und bürgerliche Gleichberechtigung errungen, er hat in den verschiedensten Provinzen Frankreichs sich ausgebreitet und in Organisation und Theologie eine sehr interessante innere Entwicklung gehabt, lauter Momente, welche diesen Stoff anziehend machen. Die französische Kirche befindet sich überdies gegenwärtig in einer innern Krise, so schwer wie sie kaum in den schlimmsten Zeiten der Verfolgung eine getroffen hat, und noch ist nicht abzusehen, ob sie dieselbe ungeschädigt überstehen oder ob ein Schisma sie in zwei Hälften, die reformirte und die neue Kirche, scheiden wird. Bonifas[1]) (in seiner Fortsetzung zu de Félice) giebt klar und lichtvoll von orthodoxem Standpunkte aus einen Ueberblick über die Geschichte seiner Kirche in den letzten zwölf Jahren, besonders nach der Seite ihrer inneren Entwicklung, die wesentlich durch die deutsche Theologie beeinflusst ist; die Parteien, welche bei der XXX. Generalsynode so schroff einander gegenüberstanden, hatten sich schon während der Restauration gebildet; bei der Absetzung von Ad. Monod, dem erweckten Prediger von Lyon, platzten sie zuerst aufeinander. Ein mächtiges Organ und eine viel entschiedenere Richtung erhielt die rationalistische (später liberale) Partei durch die Gründung der Revue de théologie in Strassburg 1850; ihre talentvollen Redacteure Colani und Scherer, Anhänger der Tübinger Schule, sammelten unter ihrer Fahne einen ziemlichen und keineswegs den talentlosesten Teil der jüngeren Geistlichkeit, besonders des Südens; bald wurden fundamentale Artikel des Christentums von ihnen über Bord geworfen, die Antwort der gläubigen Partei war die Nichtbestätigung von Athanase Coquerel fils durch das Pariser Consistorium 1864; und da die Organisation der reformirten Kirche und das allgemeine Verlangen eine Generalsynode end-

1) Siehe oben S. 418, auch als besonderes Buch erschienen: Histoire des Protestants en France depuis 1861 par. F. Bonifas. Toulouse 1874.

lich herbeiführen musste, suchte sie nach Garantien, um ihre Kirche gegen den Einfluss der negativen Partei zu schützen. Das active Wahlrecht wurde durch eine Erklärung des Consistoriums von Caen 1866 von einem Glaubensbekenntnis abhängig gemacht, und als endlich unter Thiers' Präsidentschaft die XXX. Generalsynode [1]), die grösste Errungenschaft des neueren französischen Protestantismus, zusammentrat, legte sie sich einen constitutiven, nicht bloss beratenden Charakter bei und stellte in ihren Sitzungen Juni-Juli 1872 und November-December 1873 ein Glaubensbekenntnis fest, das in seiner positiven Fassung den Liberalen die Zugehörigkeit an der Kirche unmöglich zu machen schien. — Eine Streitschrift gleichfalls von positiver Seite ist das Werk von Doumergue; der Verfasser sucht historisch nachzuweisen, dass durch alle Phasen ihrer Existenz hindurch die reformirte Kirche festhielt an dem von der Reformation überkommenen Glaubensbekenntnis und der Kirchenordnung (discipline ecclésiastique), dass ebenfalls immerdar Geistliche und Aelteste gebunden waren, diese beiden Pfeiler der Kirche anzuerkennen, dass endlich die synodale Einrichtung, welche in der Generalsynode als der rechtmässigen Vertreterin des Protestantismus gipfelt, auch durch das Gesetz von 1802 nicht geändert wurde, dass so die reformirte Kirche in Lehre und Ordnung ihre Einheit bewahrt und der von Deutschland importirte Radikalismus kein Heimatrecht in dem französischen Protestantismus hat. Die Vereinigung der Parteien wird durch diese klare, aber etwas scharfe Schrift keineswegs gefördert, die französische Kirche scheint auch nicht den Mann in sich zu hegen, der im Stande wäre, die gegenwärtige Krisis zu beschwören, auch sie wird in den grossen allgemeinen Kampf, der auf religiösem Gebiete überall entbrannt ist, immer tiefer hineingezogen und dessen Schicksal teilen.

Zum Schluss unseres Berichtes dürfen wir eines Mannes nicht vergessen, der zwar nicht Franzose von Geburt, doch

---

1) Histoire du Synode général de l'Eglise réformée de France. Paris, Juin-Juillet 1872 par E. Bersier. T. 1. 2. Paris, Sandoz & Fischbacher 1872. Stand mir leider nicht zu Gebote.

vortrefflich französisch schrieb und mit Frankreich und dessen Protestanten in engster Verbindung stand, als Vorkämpfer für die freie Kirche wesentlich auf die kirchlichen Verhältnisse Frankreichs einwirkte und auch in Deutschland ein hochbekannter Name ist: Alex. Vinet. Mit aller Liebe eines Freundes und Schülers hat Rambert das Leben dieses edlen, geistreichen, liebenswürdigen Waadtländers gezeichnet; die Familienpapiere, besonders ein sehr sorgfältig geführtes Tagebuch standen ihm zur Verfügung, persönliche Bekanntschaft ergänzt die schriftlichen Nachrichten, und so können wir diese Biographie, die zugleich für das kirchliche Leben der letzten Jahrzehnte, für die kirchlichen Wirren in der Schweiz sehr instructiv ist, als würdiges Seitenstück zu der Biographie Nitzschs von Beyschlag aufs wärmste empfehlen und zugleich den Wunsch aussprechen, dass eine gute Uebersetzung sie auch weiteren Kreisen in Deutschland zugänglich machen möchte.

ANALEKTEN.

1.

Jüdische Proselyten im Mittelalter.

Von

Ernst Dümmler.

Unter der Regierung Ludwigs des Frommen machte es das grösste Aufsehen und erregte wahres Entsetzen, dass ein am Hofe wohlgelittener Diaconus aus Schwaben, Bodo, im Jahre 838 zum Judentum abfiel, sich verheiratete, seinen Neffen gleichfalls zum Uebertritte zwang und als Eleazar sich unter dem Schutze der spanischen Araber in Saragossa niederliess. Ja sein Eifer für den neuen Glauben war so gross, dass er sogar den Emir von Cordova zur Verfolgung und Ausrottung der spanischen Christen zu verhetzen suchte [1]).

Von einem ähnlichen Abfalle, der freilich viel unbemerkter geblieben ist, gibt die nachfolgende Aufzeichnung Kunde. Ich entnehme sie dem Codex der Laurentiana zu Florenz Plut. LXXXIX super. 15, der nach Bandini [2]) zuletzt von Bethmann (Pertz, Archiv XII, 722) beschrieben wurde. Hinter dem lateinischen Dionysius Areopagita ist von einer Hand des eilften Jahrhunderts auf Fol. 104 dies Stück ohne Ueberschrift eingetragen. Die Zeit der Niederschrift ist hier auch als die Zeit der Abfassung anzusehen und am nächsten läge es wol bei dem Könige Heinrich,

[1]) Alle Nachrichten über Bodo sind erschöpfend zusammengestellt bei Simson, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Ludwig dem Fr. II, 252—254.

[2]) Catalogus bibliothecae Mediceo-Laurentianae, Codic. latini III, 263 (a. 1776).

der später (Weihnachten 1046) Kaiser wurde, an Heinrich III. zu denken. Unter diesem gab es einen Herzog Conrad von Baiern, ernannt 2. Februar 1049, abgesetzt 1054, wobei nur der Umstand störend ist, dass er erst unter der kaiserlichen Regierung Heinrichs Herzog wurde. Vielleicht dürfte man also mit grösserem Rechte an den im Jahre 1039 verstorbenen Herzog Conrad von Kärnten, den Vetter Conrads II., denken, da das Verhältnis Wecilins zu ihm in eine etwas frühere Zeit fallen kann. In Bezug auf den Ort der Bekehrung werden wir vielleicht auch hier an Spanien denken dürfen, weil der Angriff des Abtrünnigen auf das Christentum einen gesicherten Aufenthalt voraussetzt. An Verkehr mit diesem Lande fehlte es damals durchaus nicht; so erzählt z. B. Petrus Damiani (Opusc. 45, c. 6) von einem gewissen Walter, einem Genossen seines Lehrers Ivo, dass er aus Wissensdurst ungefähr dreissig Jahre hindurch von einem Lande zum andern gezogen sei, „et non modo Teutonum, Gallorum, sed et Saracenorum quoque Hispaniensium urbes oppida simul atque provincias penetraret“. Ueber den Inhalt der Polemik selbst muss ich den Sachverständigen das Urteil überlassen.

In diebus Heinrici regis, qui postea benedictione apostolica imperator effectus est, quidam Wecelinus, qui fuerat ducis Cuonradi clericus, illusione diabolica seductus errori Iudaeorum consensit, et contra Christum eiusque sanctae aecclesiae stabile firmamentum epistolam ausus est eructuare. Hoc audiens rex nimia, ut iustum fuit, conturbatione conpunctus est atque illius iussione unus discipulorum suorum nomine Heinricus predictum apostatam veracissimis sacrae scripture testimoniis, ut eius epistola affirmat, falsa verba in Christum eiusque sanctos dixisse devicit.

Verum referre nunc volo de illo apostata, qui relicta religione clericatus in [1]) perfidorum voraginem [2]) incidit Iudaeorum. Sed in ipsa relatione exsolvenda totus contremesco et horrentibus pilis capitis terrore concutior, diabolum potuisse homini persuadere, ut tantas sordes ausus esset contra Christum et sanctos eius iactasse. Scripserat enim funestis litteris infelicissimus ille.

„Quid contradicis iusto, insipiens? Lege Abacuc prophetam in quo deus dixit: Ego sum deus et non mutor [3]). Si ille secundum vestram maledictam fidem mutaretur et mulieri commisceretur, principium verborum suorum non esset veritas. Dixit deus ad Moysen: Non enim videbit me homo et vivere potest [4]). Quem filium hominis pretermisit? Dicit enim David propheta:

---

1) im Hs.
2) uoragionem Hs.
3) Malac. 3, 6.
4) Exod. 33, 20.

Nolite confidere in principibus in filiis hominum, in quibus non est salus [1]. Et Ezechiel qui ab Hieremia hoc protulit: Maledictus homo qui confidit in homine et ponit carnem brachium suum. Erit enim quasi myrice in deserto et non videbit fructum, cum venerit bonum [2]. Quid contrahiscis animal? Quem filium hominis pretermisit? Num Petrum et Iohannem atque Martinum et alios daemones, quos sanctos vocatis? In omnibus locis legitur deus Israel et non deus gentium. Ubi est vester sensus? Dicit David: Memor erit dominus in seculum testamenti sui verbi [3], quod mandavit in mille generationes, quod disposuit ab Abraham et iuramenti sui ad Isaac [4]. Hoc est lex sua sancta et circumcisio quam dedit Moysi servo suo."

Heinrici epistola.

„Respondere calumpniae tuae, o Iudaee incredule, quam ex blasphemo ore in Christum eiusque sanctos nunc noviter evomuisti, cuique in militia christiana instructo facile esset, si non facilius esset saxa in mollitiem [5] posse converti, quam corda vestra ad recipiendam veritatem discindi. Quippe cum et illa auctorem suum morientem scissa recognoverint, et tamen adhuc insensibilitas cordis vestri, quamvis elisa, quamvis prostrata, in duritia inveteratae iniquitatis perseveret, et licet per coeternam dei sapientiam, qua mundus et mirabiliter est conditus et mirabilius reformatus, obstructum est os loquentium iniqua [6] et iniquitas vestra mentita sit sibi [7] toto seculo verbisque prophetarum et exemplis sanctorum eluceat; quamvis sit dampnata infidelitatis vestrae ceca impietas et quam glorificata assumptae in Christo mortalitatis infirmitas. Tamen quoniam adhuc non desperat de machinationibus suis Iudaicae malignitatis obstinata improbitas et ad confutandam christianam religionem scelerato fastu inmurmurat et per exempla patrum dictaque prophetarum stantem florentemque ecclesiam ipsa iam totiens devicta et omnino prostrata iterum ad certamen provocat, aggrediamur eos dante et iuvante ipsa dei sapientia verbo dei dei filio eoque primum lapide lapidea corda feriamus, quem Danihel propheta, ut dicitis vester immo noster, vidit sine manibus de monte concidi et implere universum mundum [8]. Ait enim: Aspiciebam in visu noctis

---

1) Psal. 145, 2.
2) Ierem. 17, 5. 6.
3) Psal. 110, 5.
4) Psal. 104, 8. 9.
5) molitiem Hs.
6) Psal. 62, 12.
7) Psal. 26, 12.
8) Dan. 2, 34. 35.

et ecce in nubibus caeli filius hominis venit et datum est ei regnum et honor et omnes populi tribus et linguae servient ei [1]). Quid nunc infelix? Ecce filius hominis. De quo aetiam et David dicit: Eructuavit cor meum verbum bonum [2]). Idemque: Dominus dixit ad me filius meus es tu, ego hodie genui te [3]). Idemque: Omnia in sapientia fecisti [4]). Et Salomon: Dominus possedit me initio viarum suarum [5]). Sed quoniam non de aeterna Christi nativitate [6]), in qua semper fuit patri aequalis [7]), sed de temporali, in qua, sicut David clamat, minoratus est paulo minus ab angelis [8]), cum Iudaeo nobis sermo est, audiamus quid dicat et obiectioni eius consequenter respondeamus. Dicis Iudaee: Quare contradicis iusto, insipiens? Primum velim, mihi respondeas: Quem dicis iustum, te aut prophetam? Si prophetam, assentior, tamen in eo, quod illi me non contradicere ostendam, te mentitum esse iure convincam. Si vero te dicis iustum, quem constat prius esse mentitum, nescio quo pacto obtinebis iustitiam, quem mendacii polluit macula. Neque legis tuae congruenter simul poteris assertor et prevaricator dicentis: Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium [9]). Quod si uti premisi prophetae non contradicam, cum ipse pro me dicat, et quae tu tibi contra me comparaveris arma, his tibi laetalia infligam vulnera, quoniam intulisti proximo tuo falsum testimonium contra legis preceptum, legis incurris reatum. Reatus autem trahet te ad poenam, poena vero perducet te usque ad mortem. Sed videamus sequentia. Infelix Iudaee, quem vocas insipientem? Num nos credentes in crucifixum, qui factus quidem est vobis lapis offensionis et petra scandali? [10]) Quoniam quidem lapidem quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli [11]). A domino factum est istud et est mirabile in oculis nostris. Ergo nos insipientes et vos sapientes estis. Tamen per stultitiam predicationis iam mundi superbia cecidit et in frontibus regum crucis videtis tropheum. Quia quae stulta mundi sunt, elegit deus, ut confundat fortia [12]). Ac per hoc libenter amplectimur stultitiam crucis Christi qui credidimus nos perventuros ad gloriam Christi.

---

1) Dan. 7, 13. 14.
2) Psal. 44, 2.
3) Psal. 2, 7.
4) Psal. 103, 24.
5) Prov. 8, 22.
6) nauitate Hs.
7) Ioh. 5, 18.
8) Psal. 8, 6.
9) Exod. 20, 16.
10) 1 Petr. 2, 8.
11) 1 Petr. 2, 7.
12) 1 Cor. 1, 28.

Sed quid surdo narro fabulam? Aut quid ceco appono lumen vel Iudaeo euangelium predico? Redeamus ad sequentia. Inquis: Lege Abacuc prophetam, non in quo ut tu dicis, sed per quem ipse deus dicit: Ego sum deus et non mutor. Praemisi tibi, Iudaee, testimonio Abacuc nullatenus me contradicere et non solum Abacuc sed et omnium prophetarum et legis documenta me dico suscipere, quia eum colo, qui non venit solvere legem sed adimplere [1]). Dixit deus per Abacuc: Ego sum deus et non mutor [2]). Et hoc firmiter credit christiana religio. Quod vero subsecutus es: Si ille secundum vestram maledictam fidem mutaretur et mulieri commisceretur, principium verborum suorum non esset veritas. Quid mirum est, cum caecus sis, si non vides lucem illam, quam non vident nisi qui mundo sunt corde [3])? Immo cum more frenetici contra medicum resilias et sanare te volenti maledicta et convicia opponas? Tam enim excelsa et profunda sunt incarnationis Christi misteria, quomodo verbum dei incommutabiliter apud deum patrem semper manens carnem de virgine sumpsit, naturamque nostram suae univit, quod nemo haec capit, nisi qui spiritualiter sapit, nemo sapit nisi deo donante capiat, quo donante credit qui nondum capit. Nisi enim credideritis, inquit propheta, non intellegetis [4]). Ergo credenti colligitur meritum, videnti reddetur premium, quoniam si vides, non est fides. Quandiu enim peregrinamur in huius mundi tenebris, fide mundantur corda eorum, qui deum visuri sunt."

2.

Pseudo-Zabarella's „capita agendorum" und ihr wahrer Verfasser.

Von

Lic. th. Dr. **P. Tschackert,**

Privatdocent in Breslau.

Unter den Italiänern, welche auf den Reformconcilien von Pisa und Constanz eine hervorragende Tätigkeit entfaltet haben,

---

1) Matth. 5, 17.
2) Malac. 3, 6.
3) Matth. 5, 8.
4) Isai. 7, 9.

ist nicht an letzter Stelle der Cardinal von Florenz Franz Zabarella zu nennen. Noch als Professor des kanonischen Rechtes zu Bologna verfasste er, um von seiner vielseitigen Tätigkeit im akademischen Lehramt und in der Advocatur zu schweigen [1]), ohngefähr um das Jahr 1408 eine Schrift „de schismate" [2]) im Interesse der Cardinäle, welche im Begriffe standen, ohne Rücksicht auf die beiden päpstlichen Prätendenten auf eigene Hand der Kirchenspaltung ein Ende zu machen. Später verhandelte er als Cardinal (1413) im Auftrage des Papstes Johann XXIII. mit König Sigismund über den Ort für das zu berufende Concil [3]), und in Constanz hat er bis an seinen Tod (1417) eine papstfreundliche [4]) und nach Johann's Absetzung zu Gunsten des Cardinalcollegs eine conservative [5]) Kirchenpolitik getrieben [6]). Ein wesentlich höheres Interesse knüpfte sich indes bis jetzt dadurch an seinen Namen, dass der unkritische Quellensammler Hermann von der Hardt ihn mit einem Werke in Verbindung gebracht hat, in welchem wichtige Vorlagen der Constanzer Reformarbeiten niedergelegt sind: mit den von dem Herausgeber willkürlich so genannten Capita agendorum in concilio generali Constantiensi de ecclesiae reformatione [7]) oder wie der handschriftliche Titel lautet [8]), dessen wir uns fortan bedienen, Tractatus agendorum in concilio generali Constantiensi.

Die Schrift enthält eine Reihe „selbständiger Bills" für die Reformation der Kirche zur Sicherstellung des katholischen Glaubens, zur Hebung des grossen abendländischen Schisma und Verhütung einer neuen Spaltung, zur Vereinfachung des Cultus, Regulirung des Geschäftsganges der Curie, zu besserer Verteilung der kirchlichen Beneficien, zu regelmässiger Abhaltung von Synoden und Kirchenvisitationen u. a. m. Leider fehlen in der Wiener Handschrift, welche dem Drucke Hardt's zu Grunde liegt, mehrere Kapitel, welche wir nach dem ihr voranstehenden In-

---

1) Schwab, Gerson (1858), S. 658, Anm. 1.

2) In Schardius, De jurisdictione (1566) etc. 689 sqq.; vgl. 709 und syntagma tractatuum (1609) 235 sqq. (Hübler, Constanzer Reform. 1867, S. 379, Anm. 33.)

3) Palacky, Documenta M. Joh. Hus (1869), p. 513.

4) Vgl. z. B. Mansi, Conc. coll. 27, 543. Hardt, Magnum oec. Constant. concilium, Tom. IV, 25 (Hefele, Conc.-Gesch. VII, 73. 74) und die Acten der III. Generalsession Mansi 27, 581,

5) Z. B. im Annatenstreit, v. d. Hardt I, 556. 624 (Hübler l. c., S. 84).

6) Hübler (l. c., S. 7) macht ihn irrtümlich zu einem „Theologen ersten Ranges und Führer der neukirchlichen Partei".

7) v. d. Hardt l. c., Tom. I, Pars IX.

8) v. d. Hardt l. c., S. 503.

haltsverzeichnis erwarten müssten [1]. — Kirchengeschichtlich wichtig ist ihr Inhalt besonders durch drei Vorschläge. Erstens wünschte der Verfasser eine Reorganisation des Cardinalcollegs; es sollte etwa vierundzwanzig bis dreissig Mitglieder zählen, womöglich aus allen Ländern der Christenheit, und der Eintritt in dasselbe unter anderem auch durch den Besitz des theologischen oder juristischen Doctorats oder durch hohen Geburtsadel bedingt sein [2]. Zweitens wollte er das so zusammengesetzte Cardinalcolleg, um den Absolutismus des Papsttums zu brechen, dem Oberhaupt der Kirche als controlirende Behörde, als eine Art von unverantwortlichem Staatsrat, an die Seite stellen; behufs Begründung dieses Verhältnisses sollte demnach der von den Cardinälen zum Papst Erwählte zur Beschwörung einer staatsrechtlichen Capitulation, statt wie bisher zur Ablegung eines Glaubensbekenntnisses verpflichtet werden — ein auf dem Boden der gregorianischen Papstkirche gradezu revolutionärer Vorschlag [3]. Drittens verlangte er in Bezug auf kirchliche Censuren im Anschluss an einen Aufsatz Gerson's, dass eine völlige „Communionssperre“ (excommunicatio major) erst dann eintreten sollte, wenn ein besonderes Urteil gegen den Schuldigen gefällt und öffentlich bekannt gemacht worden wäre; d. h. er schränkte die grosse Excommunication auf die Fälle ein, in welchen das kirchliche Urteil die Merkmale der „Specialität“ und der „Publicität“ an sich trage [4].

Vergleichen wir mit diesem tractatus agendorum die Constanzer Reformarbeiten, die Protokolle des ersten Reformatoriums oder Fünfunddreissiger-Ausschusses, des zweiten Reformatoriums oder des Fünfundzwanziger-Ausschusses, die Generalreformdecrete der 39. und 43. Sitzung, die Reformacte Martin's V. und endlich die Separat-Concordate, welche mit den Concilsnationen abgeschlossen wurden; so ergiebt sich, dass er für die meisten Materien mehr oder weniger als Vorlage benutzt worden ist. Wir gehen auf das Einzelne nicht ein, sondern verweisen auf die in

---

1) v. d. Hardt I, S. 504. Wir vermissen die Kapitel de foro poenitentiae et casibus reservatis; de ecclesiastica jurisdictione et exactionibus atque abusionibus (!) quae per illa fiunt praesertim in Francia (was nicht in c. 16 gefunden werden kann); de litibus breviandis et locorum distantia; quod doctores praebendati resideant et legant (was nicht in c. 11 steht); de vacantiis praelaturarum et beneficiorum, et de impositione decimarum et taxatione fructuum et aliis etiam non concedendis rebus; de patrimonio ecclesiae Romanae; de rebus et immunitatibus ecclesiarum.

2) Tract. (Cap.) ag., c. 7 (v. d. Hardt I, S. 515).

3) Ibid., c. 6 (v. d. Hardt I, S. 513).

4) Ibid., v. d. Hardt I, S. 530 sqq., entnommen aus Gerson, de vita spirituali (Gers. op. ed. Dupin. III, 48—50). — Hübler, S. 186 sqq. 189. 334 sqq.

kirchenrechtlicher Beziehung ausgezeichnete Schrift Hübler's, „die Constanzer Reformation" (1867) S. 67 sqq., dessen Beweisführung dargetan hat, dass die reformirenden Väter weder nach links dem innerkirchlichen Radicalismus eines Dietrich von Nieheim, des Verfassers der Schrift „avisamenta pulcherrima de unione et reformatione membrorum et capitis fienda" (de necessitate reformationis) [1]), gefolgt sind, noch nach rechts zu dem von conservativen Cardinälen, unter ihnen Zabarella, vorgeschlagenen schwachen Heilmittel einer päpstlichen Hausordnung zur Hebung der kirchlichen Misbräuche [2]) gegriffen, sondern sich im allgemeinen auf der Höhe des tractatus agendorum gehalten haben [3]).

Schon der zweite oben berührte Vorschlag kennzeichnet den Geist dieser Schrift als einen oligarchischen. Um dem Cardinalcolleg die dort in Aussicht genommene Unabhängigkeit zu erhalten, wollte der Verfasser vor allem dessen Einkünfte sichergestellt wissen und zwar in so splendider Weise, dass man ihm in Geldsachen auch keine Spur von Reformationslust abmerkt [4]). Sonst war er wenigstens der Theorie nach freimütig, wie sein Urteil

1) v. d. Hardt, Tom. I, Pars VII. Vgl. als neueste Literatur darüber Lenz, Drei Tractate aus dem Schriftencyclus des Constanzer Concils, 1876.

2) v. d. Hardt, Tom. IV, p. 25. — Mansi 27, p. 543. — (Hefele VII, 73. 74.)

3) Nur das Schicksal der oben angeführten drei Vorschläge sei hier angedeutet. Der erste ging über in das erste Ref. c. 5 (v. d. Hardt I, S. 594), in die Reformacte Martin's V., Art. I (Hübler, S. 128) und in die Concordate (Hübler, S. 166. 195. 208). Der zweite hat zweimal eine flüchtige Anwendung gefunden, in der Wahlcapitulation des Papstes Eugen IV. (1431) und in dem Statuto fondamentale Pius' IX. (1848) (Rayn. Ann. XVIII, 81; Döllinger, Kirche und Kirchen, S. 604; Hübler, S. 74. 75); der dritte ging als „Indult" (Gnadenbezeugung), nach seinen Anfangsworten Ad vitanda genannt, in das deutsche Concordat Art. VII über und wurde bald darauf Grundlage für den Brauch der ganzen römischen Kirche (Hübler, S. 186. 189. 334 ff.).

4) Er verlangte für jeden Cardinal ein jährliches Fixum von 24,000 Flor. — eine Summe, welche Martin V. selbst in seiner Reformacte auf 6000 herabsetzte. Tract. ag., c. 7 (v. d. Hardt I, S. 515) und Hübler, S. 153. — Für Aufbringung jenes Gehaltes hatte der Verfasser vorgeschlagen, dass mit jedem einzelnen Cardinalstitel Pfründen von hohen Einkünften, aber mit wenig Verwaltung vereinigt würden; die Cardinäle sollten dann nur zu gelegentlichen Visitationen verpflichtet sein (I, 516). — Selbst sein Vorschlag „ut omnino cessent annatae" (Ibid., c. 9; Hardt I, S. 518) hebt unser im Text gefälltes Urteil nicht auf, da er, in Sachen des päpstlichen Collationsrechtes allzu conservativ, die Einkünfte der Curie durch „Reservationen" in einer Weise sicherte, wie sie selbst Martin V. später annehmbar fand. (Tract. ag., c. 9, Hardt I, S. 521. 522; c. 10, Hardt I, S. 524. — Martin's Reformacte, Art. 2. 4. 10. Hübler, S. 135.)

über die Wandelbarkeit des kanonischen Rechts beweist („necesse est, ut statuta humana possint variari") [1]).

Verfocht er aber das Interesse des Cardinalcollegs in so hohem Grade, so ist der Schluss berechtigt, dass er ihm selbst angehörte oder wenigstens nahe stand. Schon aus der Art, wie er, wenn von der Curie oder den Cardinälen die Rede ist, das Fürwort der ersten Person Pluralis gebraucht oder auch das Cardinalcolleg „im Stil der Curie" nur „Collegium" nennt, schloss von der Hardt auf ein Mitglied desselben als Verfasser, wählte aber in bodenlos willkürlicher Weise den ersten besten, Franz Zabarella, aus [2]). In neuerer Zeit haben sich indes, seit J. B. Schwab in seiner Schrift über Gerson die Kritiklosigkeit Hardts aufgedeckt hat, auch gegen diese Vermutung Stimmen erhoben: während jener grade die vorliegende Erfindung Hardts noch unangefochten liess [3]), ist von Steinhausen der Tractat Zabarella abgesprochen und sein Verfasser in Frankreich gesucht worden [4]); dazu hat jüngst Lenz auf den Cardinal Pierre d'Ailli als den fraglichen Autor hingewiesen [5]). Mit Benützung bisher unbekannter Handschriften ist es möglich, für die Richtigkeit dieser scharfsinnigen Vermutung den Beweis zu liefern.

Wegen seiner unionsfreundlichen Haltung auf dem Concil zu Pisa (1409) war Ailli, damals Bischof von Cambrai, von einem treuen Anhänger des Avignoner Papstes Benedict XIII., dem Karthäuserprior Bonifaz Ferrer, in einem Tractat vom 7. Januar 1411 [6]) persönlich so ehrenrührig angegriffen worden, dass er dazu unmöglich schweigen konnte; der Karthäuserorden stand ihm überdies auch viel zu nahe, als dass er nicht hätte bedacht sein sollen, seine Ehre in den Augen der Mönche wieder herzustellen. Zu diesem Zwecke verfasste er deshalb seine „Apologie des Pisaner Concils" als „Antwort auf den Tractat

---

1) Tract. ag., c. 17. (H. I, 530).

2) v. d. Hardt I, 503. 506.

3) Schwab, Gerson, S. 648.

4) Steinhausen, Analecta ad historiam conc. Const. (Diss. inaug. Berol. 1862), p. 4. 5. — Der Verfasser des Tract. ag. hat Kenntnis von dem Zustande der französischen Kirche [c. 16 (I, 529); c. 9 (I, 519)] und steht Gerson nahe, von welchem er zwei Schriften empfiehlt, einen „tractatulus tractans de generalibus principiis nostrae fidei" c. 1 (H. I, 506) und de visitationibus, c. 13 (I, 525), vgl. Gersonii op. ed Dupin. (1706), Tom. II, p. 558 sqq.

5) Lenz a. a. O., S. 86, Anm. 1.

6) Bei Martene et Dur., Thesaurus II, p. 1436 sqq. — Zu Ailli vgl. bes. p. 1464 D. — (Das Datum p. 1529 D.)

Bonifaz Ferrers“ [1]). Sie ist datirt vom 10. Januar 1412 [2]).

In dieser Schrift beruft sich Ailli auf seine Tätigkeit für die Reformation der Kirche mit den Worten: „Taceo . . . de his quae intrepidus scripsi super reformatione ecclesiae in capite et in membris; super qua re nuper quandam epistolam ausus sum scribere domino nostro papae“ (es ist Johann XXIII. gemeint); ausserdem (amplius), fährt er dann fort, habe er schon vor dem Concil von 1409 den zu Pisa versammelten Cardinälen seine Zustimmung in zwei Briefen ausgesprochen, „sicut copia literarum inferius subscripta plenius manifestat“. Nun folgt am Schluss ausser diesen beiden Briefen der oben erwähnte an Papst Johann XXIII., welcher mit den Worten „Apostolicam decet Magnificentiam vestram“ beginnt und bereits, aber ohne Zeitangabe, gedruckt vorliegt [3]). Er hatte ihn, wie er in der Adresse selbst sagt, als Cardinal, also zwischen dem 7. Juni 1411 (wo seine Erhebung zur Cardinalswürde stattfand) bis zum 10. Januar 1412 (der Zeit der Abfassung der „Apologie“) geschrieben. Wo aber finden wir Aufschluss über diejenige schriftstellerische Tätigkeit des Absenders in Sachen der Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern, welche diesem Briefe, nach der oben angeführten Stelle der Apologie, vorangegangen ist? Wir kannten darüber bis jetzt keine Zeile; erst dieser Brief Ailli's an Papst Johann führt uns zur richtigen Beantwortung unserer Frage.

Der Schreiber bittet sich im Eingang vom Empfänger die Erlaubnis aus, mit kindlicher Ergebenheit das zu besprechen, was diesem selbst als die wichtigste Sorge erscheinen müsste, die Reformation der Kirche. Der ganze Brief stimmt nun mit einem Teil des tractatus agendorum (cap. 4 von aperiendi essent modi rationabiles bis zum Schluss) [4]) fast wörtlich überein. Wie lässt sich dieser Umstand erklären? Entweder ist das Schreiben dem Tractat entnommen, oder aber, was bei dem Mangel an innerem Zusammenhang des letzteren mög-

---

1) Petri de Alliaco apologia conc. Pis. contra tractatum domini Bonifacii, quondam prioris Carthusiae. — Cod. mscr. Bibl. regiae S. Marci Venetianae: Cod. lat. 129 chart. saec. XV. a. 296. l. 214. (Z. L. CXCIII) B. Fol. 82ᵇ sqq. — Ich gedenke sie in kurzem in der Appendix zu meiner Schrift über „P. v. Ailli“ zu veröffentlichen.

2) Am Schluss der Schrift steht bloss „datum Avinione die decima mensis Januarii“; da er aber in derselben seine Erhebung zum Cardinalat (Mitte 1411) als „nuper“ vollzogene erwähnt, sind wir auf den 10. Januar 1412 gewiesen („fui nuper a domino Johanne papa XXIII promotus in . . . cardinalem“).

3) Gersonii opera ed. Dupinius (1706), T. II, p. 882. 883.

4) v. d. Hardt, Tom. I, Pars IX, pag. 511. 512.

lich wäre, in diesen eingefügt. Welcher von beiden Fällen wirklich stattgefunden habe, lehrt der Schluss des Briefes selbst, in welchem Ailli dem Papste schreibt: „Cum ... dudum super his (d. i. die Reformation der Kirche) plenius scripserim, hanc tamen epistolam nunc vestrae Beatitudini solum pro brevi memoriali humiliter porrigere dignum duxi." Mit der Bestimmung „pro brevi memoriali" kann der Absender nach dem Zusammenhang der beiden Sätze nur auf die von ihm verfasste ausführliche Schrift verweisen wollen, an welche der Papst durch diesen Brief bloss erinnert werden soll; beide, der Brief und die fragliche Schrift, behandeln also, wie auch schon die oben angeführte Stelle aus der „Apologie des Pisaner Concils" andeutet (vgl. die Verbindung „super qua re"), denselben Gegenstand, die Reformation der Kirche; da sich nun der ganze Inhalt des besprochenen Schreibens auch in dem tractatus agendorum findet, welcher eben nur Reformvorschläge enthält: so sehen wir in diesem diejenige Schrift des Cardinals, welche dem Papste in Erinnerung gebracht werden sollte, halten also Peter von Ailli für ihren Verfasser, wodurch zugleich die Annahme nötig wird, dass das genannte Schreiben ein Excerpt aus ihr ist. Auf Ailli passt nun auch die Bekanntschaft ihres Verfassers mit dem Zustand der französischen Kirche und das nahe Verhältnis desselben zu Gerson — des Cardinals treuem Schüler [1]).

So ansprechend dieses Ergebnis ist, es treten ihm doch Umstände entgegen, welche seine Richtigkeit zweifelhaft zu machen scheinen. Man wird in dieselben einen vollständigen Einblick gewinnen, wenn man die Zeit der Abfassung des Tractates zu bestimmen sucht. Für die Beantwortung der hiemit aufgeworfenen Frage gewährt der oben angeführte Schluss des Aillischen Briefes einen sicheren Ausgangspunkt: hienach ist der Tractat nämlich geraume Zeit vor diesem geschrieben, also vor der zweiten Hälfte des Jahres 1411. Ueber das Pisaner Concil von 1409 dürfen wir aber rückwärts nicht hinausgehen, da dieses selbst einigemal genannt wird [2]). Als die beiden Zeitgrenzen, innerhalb deren der Tractat entworfen ist, ergeben sich demnach zunächst der Schluss des Concils von Pisa (7. August 1409) und die Mitte des Jahres 1411. Das Concil selbst, welches bei Ab-

1) Vgl. S. 454, Anm. 4. — Ailli schwebte wohl auch diese Schrift vor, als er am 1. November 1416 die kirchenpolitischen Gegner des Cardinalcollegs ermahnte, sie möchten doch überlegen, dass es in Betreff der Reform der römischen Kirche und seiner selbst tatsächlich (effectualiter) mehr Bereitwilligkeit an den Tag gelegt habe, als irgend jemand von einem anderen kirchlichen Stande. Tract. de reform. c. 2 (Hardt I, VIII „canones ref.", p. 419).

2) Hardt, T. I, P. VIII, p. 517. 519.

fassung desselben nahe bevorstand, wäre mithin nicht das Constanzer, sondern das, welches Papst Johann XXIII. am 29. April 1411 auf den 1. April 1412 nach Rom berief, aber erst gegen Ende dieses Jahres eröffnete [1]), und die Zeitbestimmung in der Ueberschrift im Wiener Codex „tractatus agendorum in concilio generali Constantiensi" wäre irrtümlich von dem Abschreiber beigefügt [2]). Die gesammte Tendenz der Schrift, die Kirchenpolitik im oligarchischen Cardinalsinteresse, passt auch auf Ailli's Stellung in den Jahren 1409 bis 1411, noch ehe er in das Cardinalcolleg eintrat, sehr gut, wie seine beiden oben erwähnten Ergebenheitsbriefe an dieses und im besonderen sein darin berührtes Freundschaftsverhältnis zum Cardinal von Bar bezeugt [3]). Der tractatus agendorum wäre daher ein vom Bischof Ailli im Sinn der freiconservativen Cardinäle entworfenes Programm für die auf dem Pisaner Concil in Aussicht genommene Reformation. Nichts desto weniger kann derselbe in der uns jetzt vorliegenden Gestalt nicht schon vor Mitte 1411 abgefasst sein.

Der Verfasser befindet sich nämlich erstens an der Curie, ist ihr Mitglied, gehört selbst dem Cardinalcolleg an [4]); der 7. Juni 1411 (s. oben) ist also schon vorüber. Zweitens setzt eine beiläufige Bemerkung voraus, dass Papst Johann XXIII. bereits drei Jahre regiert hat [5]); diese konnte also erst nach dem 17. Mai 1413 gemacht werden. Dadurch sind wir im Suchen nach der Abfassungszeit dem Boden der Jahre 1409 bis 1411 entrückt und, da doch ein allgemeines Concil in Aussicht steht, welches nunmehr aber kein anderes sein kann als das Constanzer, in die Zeit vom 17. Mai 1413 bis zu dem Termin der Eröffnung desselben, dem 5. November 1414 gewiesen. Dem entspricht auch, dass Papst Johann, welcher am 29. Mai 1415 in Constanz abgesetzt wurde, noch in vollem Ansehen

---

1) Hefele, Bd. VII, S. 15. 17. — Lenz a. a. O., S. 87 nennt irrtümlich das Jahr 1413.

2) v. d. Hardt I, 503. So schon Lenz a. a. O. 87.

3) Ich werde diese Briefe aus dem oben bezeichneten Venetianer Codex nächstens mit der „Apologie" veröffentlichen.

4) Tract. (cap.) ag. c. 9: „status noster" (der Cardinäle) (v. d. Hardt I, 517. 519); „nos praeveniremus", „nobis oboediant" (ib. 519). Das „dum veniunt ad curiam" ist dagegen nicht zu pressen, da es im Sinn des Vf. ebenso „gehen", wie „kommen" heissen kann. Vgl. c. 11 (p. 525, durch Druckfehler 524) c. 14 (p. 527); c. 17 (p. 529).

5) Tract. (cap.) ag. c. 15 (v. d Hardt I, p. 527): „praeter modos in jure scriptos fuit facta in urbe anno tertio dômini nostri Johannis constitutio poenalis, quam debet habere dominus Pisanus", d. i. der Cardinal Alamannus Adamarius, der später mit Ailli und Zabarella das Colleg im I. Reformatorium, dem Fünfunddreissigerausschuss, zu Constanz vertrat. Vgl. Hübler a. a. O. 10.

steht [1]; ferner, dass König Sigismund noch in einer Weise geehrt wird, wie es von Ailli in Constanz aus verschiedenen Gründen nicht mehr geschah [2], endlich, dass die Zulassung der anderen Fürsten zum Concil noch der Erwägung anheimgegeben wird, worüber man auf der Constanzer Synode nicht mehr im Zweifel war [3]. Lässt sich trotzdem die Autorschaft Ailli's noch halten? Wir meinen, dass der vor 1411 entworfene tractatus agendorum, da auf der Synode zu Rom (1412) von Reform keine Rede war, kurz vor Beginn des Constanzer Concils innerhalb des Cardinalcollegs, welchem Ailli seit 1411 angehörte, zu dem Zweck neu redigirt worden ist, dass die seinem Verfasser gleichgesinnten Mitglieder desselben ihn als Programm der dort vorzunehmenden Reformation der Kirche zu Grunde legen könnten.

Streng beweisen lässt sich diese Auffassung nicht; sie ist aber höchst wahrscheinlich richtig. Schon die Bemerkung „fuit facta in urbe anno tertio domini nostri constitutio poenalis opportuna, quam debet habere dominus Pisanus" (der Cardinal Alamannus Adamarius von Pisa) [4] lässt schliessen, dass der tractatus agendorum selbst für Feststellung von Reformvorschlägen innerhalb des Collegs benutzt wurde; die vorhin angenommene spätere Redaction desselben liegt also nahe. Dabei sind auch, das fügen wir gleich hinzu, wahrscheinlich nicht bloss formelle [5], sondern auch inhaltliche Veränderungen an ihm vorgenommen worden, wie z. B. grade diese Bemerkung über den Cardinal von Pisa offenbar später eingeschoben ist [6]. Finden sich doch auch in anderen Schriften Ailli's spätere Zusätze von

---

1) Tract. (cap.) ag. c. 9 (v. d. Hardt I, 520): „posset plus quam nunc et liberalius papa, cui voluerit, providere, nec propter hoc ligarentur manus ejus, neque ejus potestas arctaretur nisi de honestate quin certo casu et necessitate".

2) Tract. (cap.) ag. c. 4 (v. d. Hardt I, 510): „ad concilium teneatur etiam imperator interesse tamquam defensor ecclesiae; nec excusetur, nisi ob gravem infirmitatem vel metum morborum propter viarum discrimina et tunc mittat solutiores oratores. De ceteris principibus cogitetur, quid ordinandum sit." Ueber Ailli's gespanntes Verhältnis zu Sigismund in Constanz vgl. z. B. v. d. Hardt IV, 57. 58, und dazu de pot. eccl. pars I, c. 4 (H. VI, 43).

3) Tract. ag. c. 4. 14 (H. I, 510. 528).

4) Siehe S. 457, Anm. 5.

5) „Status noster, nos praeveniremus, nobis oboediant", vgl. S. 457, Anm. 4.

6) Schon der Zusammenhang erweist den Satz als späteres Einschiebsel: er ist als Erzählungssatz im Perfectum zwischen zwei Absichtssätze eingeschoben worden, war vielleicht ursprünglich nur Randbemerkung: „Avisentur modi cohortandi metropolitanos, ut vocent suos inferiores (ad concilium provinciale), ut compareant — praeter modos

seiner eigenen Hand [1]). Bei dem zusammenhangslosen Charakter des Tractats war es übrigens leicht, mehrere neue „selbständige Bills" einzuschalten.

Wurde aber der tractatus agendorum das Reformprogramm der freiconservativen Cardinäle, so haben ihre gleichgesinnten Deputirten im Fünfunddreissigerausschuss, dem I. Constanzer Reformatorium [2]), Ailli von Cambrai und Alamannus Adamarius von Pisa — Zabarella von Florenz war wenigstens im Anfang des Concils altconservativ [3]) — höchst wahrscheinlich nach ihm in dieser Commission ihre Vorschläge gemacht, und sein oben berührter Einfluss auf die officiellen Reformarbeiten des Concils ist erklärt.

Zum Schluss unserer Auseinandersetzung machen wir eine Probe auf die Richtigkeit des Resultates derselben, indem wir den tractatus agendorum mit der von Ailli am 1. November 1416 veröffentlichten Schrift de reformatione ecclesiae (die v. d. Hardt willkürlich „canones reformandi etc." nennt [4]) vergleichen. Die Lösung dieser Aufgabe drängt sich uns überdies durch den Charakter dieser Schrift von selbst auf, da ihr Verfasser in ihr eine zusammenfassende Darstellung seiner sämmtlichen bisherigen Reformarbeiten giebt [5]), wobei er nur den tractatus agendorum und etwa noch seine im Fünfunddreissigerausschuss gestellten Amendements, an denen er es wohl nicht wird haben fehlen lassen, vor Augen gehabt haben kann, da von einer anderen aus seiner Feder geflossenen reformatorischen Literatur keine Spur vorhanden oder in seinen Werken auch nur angedeutet ist.

Einen gewissen Unterschied zwischen beiden Schriften wird man von vornherein allerdings erwarten dürfen, da ihr Verfasser in der späteren auch die reichen Erfahrungen, welche er 1415 in der Reformcommission unzweifelhaft gemacht hatte, verwerten konnte. Die Schrift de reformatione unterscheidet sich denn auch zunächst in formeller Hinsicht vorteilhaft von dem tractatus agendorum; die lose Aneinanderreihung „selbständiger Bills" ist

---

in jure scriptos fuit facta in urbe anno tertio . . . constitutio . . . quam debet habere dominus Pisanus — item ut statuta synodalia et provincialia . . . laicis explicentur et conscribantur." (Hardt I, p. 527.)

1) In de pot. eccl. pars I, c. 1 am Schluss (v. d. Hardt VI, p. 26), wo der nach de pot. eccl. herausgegebene Tractat de reform. eccl. citirt wird (vgl. Hardt I, 418). Ferner in einem Briefe Ailli's, Gers. op. ed Dupin., T. II, p. 106 B; — in einem anderen Tractat ibid. I, 662 B.

2) Hübler, die Const. Reform. (1867), S. 10.

3) S. oben, S. 453, Anm. 2.

4) v. d. Hardt, T. I, pars VIII.

5) Ibid., p. 409.

verlassen; der Verfasser folgt jetzt einer den praktischen Bedürfnissen ganz entsprechenden Disposition (1. Reform der Kirche im allgemeinen; 2. der Curie; 3. der Prälaten; 4. der Mönchsorden; 5. des niederen Klerus; 6. der Laien). Inhaltlich betrachtet, erscheinen in der Schrift de reformatione zwar manche Forderungen einfach zurückgenommen oder geändert, andere hingegen bei weitem inhaltsreicher und klarer ausgeführt; ja die Ratschläge zur Heilung der Schäden waren so trefflich, dass ihre gewissenhafte Durchführung die Reformation des 16. Jahrhunderts noch hätte hinausschieben können.

Unsere erstere Behauptung betreffs des Inhaltes rechtfertigt sich durch die Wahrnehmung, dass grade drei charakteristische Merkmale des tractatus agendorum in de reformatione nicht anzutreffen sind: das oligarchische Cardinalsinteresse, der persönliche Freimut und der zähe Conservatismus in Geldsachen [1]; aber sie finden sich alle drei in anderen Schriften Ailli's: das erste in de potestate ecclesiastica vom 1. October 1416 (pars II, c. 1) [2], das zweite in einer Rede de adventu Christi vom Jahre 1414 und auch in de pot. eccl. (pars II, c. 2) [3], das dritte endlich wieder in de pot. eccl. (pars II, c. 2) [4]. Die eigentlichen Aenderungen der Reformvorschläge sind nirgends principieller Natur; z. B. hatte Ailli im tractatus agendorum Periodisirung der Generalconcilien „von zehn zu zehn Jahren" vorgeschlagen; in de ref. dringt er nur auf öftere Berufung derselben [5]; umgekehrt aber wollte er jetzt die Provincialconcilien von drei zu drei Jahren abgehalten wissen, während früher diese Zeitbestimmung fehlte [6]. Im tractatus agendorum hatte er die Cardinäle, wenn sie bei der Papstwahl durch Einschüchterung beeinflusst würden, ohne weiteres zu einer Neuwahl autorisirt; nach de ref. soll eine Untersuchung über die behauptete Beeinflussung stattfinden, das Concil aber möge bestimmen, wer sie zu führen habe [7]. — Noch weiter lässt die Schrift de ref. den

---

1) Vgl. oben S. 453, Anm. 4; S. 454, Anm. 1.

2) v. d. Hardt VI, 50—52. — In de pot. eccl. pars II, c. 2 (Hardt VI, 50) findet sich auch in Bezug auf die professio papae die an den tract. ag. (vgl. oben) erinnernde Notiz „juxta rerum exigentiam in hoc sacro Constantiensi concilio rationabiliter (mit Grund) poterit ampliari".

3) v. d. Hardt, Tom. I, Pars VIII („de officio imperatoris etc.") p. 443. 444 („mos pidaicus", vgl. oben), und de pot. eccl., T. I, p. 2 über den Wert des Gewohnheitsrechtes (v. d. Hardt VI, p. 30).

4) v. d. Hardt VI, p. 51 sqq.

5) Tract. ag. c. 6 (H. I, 514); de ref. c. 1 (H. I, 411).

6) Tract. ag. c. 15 (H. I, 527); de ref. c. 1 (H. I, 411).

7) De reform. c. 2 (H. I, 415).

tractatus agendorum durch ihre Reichhaltigkeit an Reformvorschlägen hinter sich zurück. Eines Beweises überheben wir uns; nur sei erwähnt, dass de ref. die kirchlichen Provinzen zur Grundlage für die Zusammensetzung des Concils macht [1]), woran der tractatus agendorum noch nicht gedacht hatte.

Sind schon einerseits die eben scizzirten Unterschiede zwischen beiden Schriften nicht stark genug, um einen Zweifel an der Autorschaft Ailli's aufkommen zu lassen, so befestigt uns andrerseits die Aehnlichkeit des Inhalts beider nur umsomehr in unserer Ansicht. Wir führen eine Reihe von Beziehungen an:

Tract. ag. c. 4 (v. d. Hardt I, 512) zu „sanctuarium quasi haereditarie possidere" (auch c. 7, p. 515, papatus haereditarius) vgl. de reformatione eccl. c. 2 (Hardt I. VIII. „Canones reformandi" p. 414); ebendas. über allegatio metus.

Tract. ag. c. 5 (v. d. Hardt I, 513) de cultu dei et officio ecclesiastico vgl. de reform. c. 3 (H. I, 423).

Tr. ag. c. 7. (I, 515), über die Vermeidung der carnalis affectio bei Promotion von Cardinälen, vgl. de ref. c. 2 (H. I, 415).

Tr. ag. c. 7 (I, 515), über Reorganisation des Cardinalcollegs, vgl. de ref. c. 2. (H. I, 414).

Tr. ag. c. 10 (I, 523), Bischöfe sollen bene „morigerati" promoviren und c. 12 (I, 525) clerici docti et bene „morigerati" um sich haben. Vgl. de ref. c. 5 (I, 428) u. c. 6 (ibid.).

Tr. ag. c. 10 (I, 524), über die Promotion von Graduirten oder Adeligen auf bedeutende Pfründen, vgl. de ref. c. 5 (H. I, 426. 427).

Tr. ag. c. 11 (I, 523), über billigere Verteilung von Beneficien, vgl. de ref. c. 2 (I, 416).

Tr. ag. c. 11 (I, 525), über Residenzpflicht der Bischöfe, vgl. de ref. c. 3 (I, 421), hier nur bestimmter.

Tr. ag. c. 12 (I, 524), die Prälaten sollen ihren Pomp einschränken, vgl. de ref. c. 3 (I, 420).

Tr. ag. c. 14 (I, 528), über die Zulassung von Doctoren zum Concil, vgl. de ref. c. 6 (I, 431); (ausführlich Ailli bei Hardt, t. II, p. 224 sqq.).

Auch der im Anhang aus Gerson entnommene Vorschlag zur Einschränkung der Excommunication [2]) ist schon durch Ailli's Klage über die häufige Verhängung dieser Strafe in einer seiner Jugendpredigten vorbereitet [3]).

1) De reform. c. 6 (H. I, 431).

2) S. oben S. 452, Anm. 4.

3) P. de Alliaco sermo in synodo in eccl. Parisiensi, im Codex mscr. Collegii Emanuelis Cantabrigiensis Nr. I, aus welchem ich nächstens ausgewählte Stücke mit der „Apologie" mitzuteilen gedenke.

Schliesslich noch eine Bemerkung zu Tr. ag. c. 15 (I, 528). Von den beiden Ausdrücken „practicare“, ausführen, anwenden, und „in alicujus praejudicium“, zum Schaden Jemands, findet sich jener de pot. eccl. Hardt VI, 54; dieser ib. p. 33 und de ref. 2 u. 3 (I, 418. 421).

Die wesentliche Uebereinstimmung beider Schriften mit einander berechtigt nach unserer Ansicht zu dem Urteil, dass die spätere Redaction des tractatus agendorum, falls sie nicht auf Ailli selbst zurückzuführen sein sollte, gewiss ganz in seinem Sinn vorgenommen worden ist, so dass der Charakter der sicher von ihm herrührenden Grundschrift nicht geändert erscheint, Ailli selbst also als Verfasser des Tractates angesehen werden darf.

Nun wissen wir auch, wer die „Consultationes Cardinalium“, welche v. d. Hardt im Tomus II, p. 584 unter cap. 1 herausgab [1]), verfasst hat: sie sind die beinahe wörtlich aufgenommenen und weiter ausgeführten Vorschläge, welche sich im vierten Kapitel des tractatus agendorum und in dem besprochenen Briefe Ailli's an den Papst Johann finden [2]).

Sowohl der tractatus agendorum als auch die consultationes cardinalium sind oft benutzt worden; fortan aber liefern sie wichtige Bausteine zur Charakteristik des Cardinals Peter von Ailli [3]).

---

1) Das dort angefügte cap. 2 „de modo et forma eligendi papam“ ist schon in Petri de Alliaco tractatus et sermones s. l. e. a. und Argentor. 1490 gedruckt.

2) Tr. ag. c. 4 (H. I, 511. 512) und P. de Alliaco epistola in Gers. op. ed. Dupin. (1706), T. II, 882. 883.

3) Auf Grund dieses Resultates müssen jetzt einzelne Behauptungen in meiner Abhandlung „Der Card. P. v. A. u. s. w.“ (in Jahrb. f. d. Th. XX, 2) modificirt werden; das kritische Ergebnis dieser Arbeit bleibt aber trotzdem unangefochten.

3.

Eine kirchlich-politische Reformschrift vom Basler Concil.

Neu aufgefunden und angezeigt

von

Dr. **Max Lenz,**
Privatdocent der Geschichte an der Universität Marburg.

Es ist mir geglückt, auf dem hiesigen Staatsarchiv eine deutsche Flugschrift vom Basler Concil, aus dem Jahre 1442, zu finden, über die eine Mitteilung selbst in dem Falle erwünscht sein möchte, wenn, wonach zu forschen ich noch keine Gelegenheit fand, das von mir entdeckte Exemplar nicht das einzige noch vorhandene sein sollte. Dem Herausgeber der Constanzer Concils-Akten, Hermann v. d. Hardt, hat, wie ich weiterhin zeigen werde, die Schrift, wol in einem anderen, älteren Exemplar, vorgelegen. Das von mir gefundene Manuscript ist allerdings eine späte Abschrift, aber Zeit und Entstehung derselben wird kaum minderes Interesse erwecken als ihr Inhalt. Mehrere Aufschriften auf dem Umschlage klären uns über die Umstände, die diese Copie veranlassten, auf. Ich teile sie daher, so weit mir ihre Entzifferung möglich geworden ist [1], mit, und zwar in der Reihenfolge, in der sie auf einander folgen. Gleich zu oberst stehen ein oder zwei, wohl abgekürzte Worte, deren Deutung mir nicht möglich war. Von derselben Hand folgt in, wie mir scheint, französischen Schriftzügen eine französische Aufschrift:

Ce liure est contre le pape et contre le (so!) Cardinel (so!) et pour aprendre ung bon conseil et aultre Escript le dixsieme jour de feurier lan mille cinq cent et vingt an De propre main S. K. (k? r?) de Franck ec (?) [2]

1520.

Es folgen zwei deutsche, wieder durchstrichene Worte in deutscher Kanzleischrift:

---

1) Den Herren Beamten des hiesigen Archivs, Dr. Reimer, Dr. Schuchard und Dr. Wyss, schulde ich für die Hülfe, die sie mir hierin geleistet, meinen besten Dank.

2) Ich habe, um die Treue der Wiedergabe zu wahren, die Interpunktionen weggelassen. Man wird indes zwei Punkte setzen dürfen, hinter aultre und an das Ende.

Aufnhemung des.

Dann eine lateinische Bemerkung:

Hic libellus ob veritatem contentam latere cogitur, quare et [1]) sub alio titulo.

Gleich darunter, vielleicht von derselben Hand wie „Aufnhemung des“, in deutscher Kanzleischrift:

Die heilig Bebstlich Erbarkeit. ec. hic libellus.

Nun kommen drei Aufschriften von einer Hand in deutschen Schriftzügen:

1) Disze buch hab Ich vff Ebernbergk funden lesz isz so liebt Dirsz.
2) Hic liber . . . Johanni Helwig ex gerawe (durchstrichen und ausgewischt).
3) Dem Ernvesten Helwiggen von Ruckerszhauszen amptmañ [2]).

So interessante Aufschlüsse diese Aufschriften geben, lassen sie doch noch manche Zweifel übrig. Einmal, wie kommt auf die deutsche Schrift ein französisches Schild? War der Schreiber ein Franzose oder ein französisch verstehender Deutscher? Die französischen Schriftzüge der Aufschrift lassen fast das erstere vermuten. Ihr Schreiber sagt, er habe die Copie verfasst, und nennt uns den Tag. Man sollte daher meinen, die Schriftzüge der Copie und des Titels müssten aufs genauste übereinstimmen, letzterer unmittelbar nach Beendigung der ersteren gesetzt sein. Es ist aber nicht nur die Tinte bei letzterem viel blasser — und dass äussere Einflüsse ihre Farbe abgeschwächt haben, scheinen die andern Aufschriften zu widerlegen —, sondern die Schrift selbst zeigt in Titel und Inhalt wenn auch nur geringe Verschiedenheiten. Auf den ersten Eindruck erscheint der Unterschied sogar grösser als bei näherer Vergleichung. Es finden sich doch alle Buchstaben der Aufschrift in dem Tractat gleichgeformt wieder, ausgenommen das e, das freilich ganz verschieden gebildet ist. So sehr daher die Bemerkung des Titelsetzers und die fast völlige Gleichheit der Schriftzüge des Tractates mit denen des Titels einen Schreiber für beide zu fordern scheinen, dürfen wir dies doch nicht ohne allen Rückhalt annehmen. Es liesse

---

1) Zwei Siglen, deren erste (q̃ z) in Walthers Lexicon Diplomaticum nicht verzeichnet ist. Doch scheint mir die Deutung zweifellos.

2) Helwig v. Ruckershausen, Amtmann zu Urberg (Auerberg im Darmstädtischen?), wird in Lauzes Geschichte Philipps (Buch II, c. 10; I, S. 505) erwähnt. 1528 bevollmächtigt der Landgraf Helwig von Ruckershausen, Oberamtmann der obern Grafschaft Katzenelnbogen, zu einer mündlichen Werbung bei Ludwig von der Pfalz (Originalcredenz im Marb. St.-A., also nicht abgegangen). In dem hiesigen Archiv befindet sich ein Fascikel über dies Geschlecht. Darin wird ein Helwig von Ruckershausen genannt, der 1576 starb.

sich immerhin denken, dass ein Zweiter, ein Genosse, die Bemerkung über den Verfasser auf den Umschlag gesetzt habe.

Die Worte „Aufnhemung des“ verstehe ich nicht.

Zweifelhaft bleibt ferner, wie die Aufschriften, von der französischen abgesehen, zeitlich aufeinander folgen. Das Wahrscheinlichste möchte sein, die drei untersten später als die drei vorhergehenden, unter diesen aber die lateinische früher als die darunter stehende zu setzen, so dass diese der titulus war, der zu jener sarkastischen Bemerkung den Anlass gab.

Die klarste und am meisten erwünschte Aufschrift ist jedenfalls die drittletzte. Danach haben wir hier eine Schrift vor uns aus der Beute der Ebernburg, mithin das erste Stück aus den Bücherschätzen der Sikkingischen Burgen, deren Verlust wir beklagen. Der Wunsch, die Abschrift mit Ulrich von Hutten zusammenzubringen, ist erklärlich. Wir wissen, dass der humanistische Ritter grade in der Zeit, aus der die Copie stammt, eifrig nach älteren papstfeindlichen Schriften suchte. Im Herbst 1519 fand er in der Klosterbibliothek von Fulda den Tractat des angeblichen Walram von Naumburg (Strauss, U. v. H. II, 47), im Mai zu Boppard jene Flugschrift aus der Zeit des beginnenden Schisma, die apokryphen Sendschreiben der Oxforder, Prager und Pariser Universität und König Wenzels (Strauss II, 55; vgl. Th. Lindner in den Theol. Studien und Kritiken 1873). Es war die Zeit seines Uebertritts aus dem humanistischen in das reformatorische Lager, „da er die Bande der Geduld sprengte und hinaustrat, wie er war“, und ebenso die Zeit der beginnenden Freundschaft mit Sikkingen. Ende Februar 1519 ward die Bekanntschaft geschlossen; sie ward dann in dem Würtembergischen Feldzuge und in den kirchlich-politischen Bestrebungen, denen unsere Copie ihren Ursprung verdankt, besiegelt; im Herbst 1520 siedelte Hutten auf die Ebernburg über [1]). Der

1) Die Zeit der ersten Begegnung beider Ritter kann ich aus einer ebenfalls auf dem hiesigen Archive befindlichen Urkunde näher als bisher bestimmen. Es ist die Copie eines Briefes Frowins von Hutten an Franz von Sikkingen vom 26. Februar 1519 (der Ort ist nicht angegeben). Der Mainzer Marschalk berichtet seinem Freunde über die Resultatlosigkeit eines zu Schweinfurt angesetzten Tages der „sechs Orte“ in Franken und die Anberaumung einer neuen Versammlung am 11. April, zu deren Besuch er dringend auffordert. Der Ueberbringer aber ist Ulrich: „So schick ich euch hiemit zu (= bei, mit) meinem vetter her Ulrichen von Huttenn die credentz mit funf secreten und bittschieren verwart.“ Er bittet, dem Vetter Ulrich eine schriftliche Antwort mitzugeben, und schliesst: „Und bedorffet die zeitt kein sorg tragen. Ich weiss euch an die end wol sicher zu pringen.“ Da Ulrich am 1. März schon wieder auf Steckelberg die Widmung seines deutschen „Fiebers“ an Franz schrieb und den Tag vorher in Rotenburg a. d. Tauber gewesen war, so kann dieser erste Besuch nur am 26. und 27. Februar oder an einem

Sarkasmus der lateinischen Aufschrift klingt fast an Hutten an, das „latere cogitur“ entspricht aber seiner damaligen Stimmung nicht. Die Schrift gewährt uns keinen Anhaltepunkt, der eine derartige Vermutung rechtfertigen könnte. Wir können nicht einmal sagen, dass sie auf der Ebernburg geschrieben, nur, dass sie im Sommer 1523 nach der Eroberung dort gefunden ist. Das genügt aber jedenfalls, um in dieser Flugschrift eine neue Illustration der Hutten-Sikkingischen kirchlich-politischen Reformpläne zu erblicken.

Denn dieser Tractat ist eine kirchlich-politische Reformschrift, eine Anklage der römischen Absolution, eine Apologie der conciliaren Idee und des Papstes Felix, zugleich aber ein Vorschlag für die politische Reformation des Reiches. Auf 40 Seiten behandelt der Verfasser die Notwendigkeit und Nützlichkeit des Generalconcils, seine Superiorität über den Papst und — der Angelpunkt in dem Kampfe zwischen Eugen und den Baslern — das Recht des Concils, die ihm nachfolgende Synode nach seinem Belieben und zwar in eine dem Papste nicht unterworfene Stadt zu verlegen. Die Schrift ist gut gegliedert, ihre Darstellung klar, ihre Sprache naiv und kräftig. Sie zerfällt in einen negativen und einen positiven Teil. In dem ersten (S. 1—20) giebt uns der Verfasser einen Ueberblick über die allmähliche Entwicklung des päpstlichen Absolutismus, der eine völlige Verkehrung der alten rechtlichen Verhältnisse sei. Mit Eifer wendet er sich gegen die Misbräuche, die aus dieser Centralisation entsprungen sind, die Erschöpfung der Diöcesen durch Annaten und Palliengelder, die Verarmung der Klöster durch ihre Uebertragung an die hohen Würdenträger der Kirche, die Bevorzugung der Kurtisanen, welche Stallknechte, Hundewärter, Köche der Cardinäle gewesen sind, vor den Doktoren in der heiligen Schrift, „da der gantze cristenglaube ane hanget“, den Misbrauch der weihbischöflichen

dieser Tage stattgefunden haben. Es handelt sich wohl um die Würtembergische Angelegenheit (vgl. Böcking, Hutt. op. I, 262; Strauss I, 355. 356; Ulmann, F. v. S. 144. 166). Das Original dieses Briefes stammt aus dem Sikkingischen Archiv; bei dessen Verteilung in Heidelberg im Juli 1523 ist diese Copie verfertigt worden. Es finden sich in dem hiesigen Archiv die Copien von noch drei Briefen Frowins von Hutten, an seinen Bruder Hans 18. 8. 1507, an seine Frau 19. 7. 1518 (z. T. über Franz) und an Franz 7. 2. 1523, die Antwort auf einen Brief vom 26. Januar, der die Niederwerfung Hans' von Sikkingen gemeldet hatte. Besonders letzterer ist von Wichtigkeit. Ich fand noch eine Reihe interessanter aus dem Sikkingischen Archiv herstammender Aktenstücke, Originalia oder Copien, u. a. ein zweites Testament Schwickers v. S., des Vaters, später als das von Ulmann entdeckte (a. a. O. 11, 1), nach der „Meerfahrt“, die erwähnt wird, nebst einem Brief an Margaretha und „Franciscus“, beide Originalia, leider undatirt, für die Familienverhältnisse recht bedeutend.

Institution, die Aussaugung des Volkes durch diese Emporkömmlinge „mit unredelicher Schetzerie", ihre Unkeuschheit, Hoffart, Simonie, und die Verachtung und den Hass, in die dadurch der ganze geistliche Stand bei den Laien geraten. Es sind die bekannten Klagen in eigentümlicher Entwicklung. Ein Argument ist von besonderem Interesse: die Zersplitterung der weltlichen Lehen wird ebenfalls auf die Kurtisanenwirtschaft zurückgeführt, weil die jüngeren Söhne der edlen Familien dadurch von der geistlichen Laufbahn abgedrängt werden. Mit Beispielen aus der Gegenwart und der nächsten Vergangenheit, z. B. dem Cölner Bischofsstreit zwischen „dyetherichen von morse" und dem Bischofe von „palborne", werden die Sätze belegt. Nachdem der Verfasser so die Verderblichkeit des Absolutismus der Päpste dargetan hat, beweist er die Unmöglichkeit einer Besserung durch sie selbst: die Cardinäle würden sie daran hindern. Der Beweis hiefür wird aus der Geschichte der letzten siebzig Jahre geführt, durch das Beispiel Urbans VI., des Constanzer und des Basler Concils. Und diese Ausführungen beweisen, dass wir in dieser Schrift die „antiqua historia MSCta Fatorum Concilii Constantiensis ac Basileensis, A. 1440, anno I. Friderici Caesaris scripta" vor uns haben, aus der Hardt oft benutzte Sätze über die grosse Katastrophe des Constanzer Concils im September 1417 abgedruckt hat (Hardt M. C. C. IV, 1425. 1427). Diese Sätze finden sich wörtlich in unserer Flugschrift wieder; die geringen Abweichungen in der Schreibweise sind meist auf Rechnung Hardts zu setzen, der die Schrift des 15. Jahrhunderts ziemlich modernisirt hat. Ich habe früher (König Sigismund und Heinrich V. von England, S. 174) gegen die Glaubwürdigkeit dieser Angaben, wonach der Sieg der curialen Partei durch den Tod des Bischofs von Salisbury und die Bestechung Wallenrods von Riga und Habundis von Chur herbeigeführt wäre, Einwendungen erhoben. Dass diese begründet waren, zeigt ein von Hardt nicht abgedruckter Zusatz: „und als die Duschen ab fallen wolten, da fielen auch ab die andern nacion und koren Martinum zu eynem babst". Wäre dieser Satz, der die wirklichen Verhältnisse einfach umkehrt, von Hardt hinzugefügt worden, man hätte diese Quelle sicherlich nicht zur Grundlage für die Schilderung des entscheidenden Wendepunktes im Constanzer Concil gemacht.

Gewinnen diese und die anderen historischen Angaben unserer Flugschrift hierdurch nicht an Glaubwürdigkeit, so verlieren sie doch kaum etwas an Interesse. Sie berühren ferner noch die Bestechungen, durch die Martin V. die Reformation verhindert habe, dann die Hinterlist Eugens und der Cardinäle, besonders des Tarentinus, gegenüber den Baslern in den Verhandlungen mit Avignon und den Griechen.

Ist also Reform durch Papst und Cardinäle unmöglich, so bleibt nur der Ausweg des allgemeinen Concils (2. Teil: S. 20 bis 40). Ihm gebürt die Strafgewalt über das Haupt und die Glieder, deren nicht geringere Verderbtheit ebenfalls geschildert wird. Auch diese werden sich der Reform widersetzen. Daher muss das Concil den Arm des römischen Kaisers oder Königs zu seinem Schutze haben. Mit seiner Hülfe von zehn zu zehn Jahren gehalten können die Concilien zu obersten Gerichtshöfen der Christenheit, die ewigen Frieden sichern, sich erheben.

Und hiermit findet der Verfasser den Uebergang zu den Reformvorschlägen für das Reich selbst. Auch dazu wird das Concil und Papst Felix helfen, denn der ist ein wahrer Reformpapst, reich, unabhängig und ein Fürst des Reiches; dazu hat er in seinem Lande Frieden und ein Parlament aufgerichtet von besoldeten Doctoren, überhaupt den geistlichen Stand seines Fürstentums reformirt, „da eyn grosz latins buch von gemachet ist, das konig albrecht, dem got gnedigh sy, zu dusche wolte laszen setzen“. Ebenso muss das Reich reformirt werden. Der Verfasser will einen allgemeinen Landfrieden, ein vom Könige unabhängiges, an einem Orte festes Gericht, wie die zu „parysz, lunden und gebenne“, besetzt zum Teil mit Doctoren beider Rechte. Er verlangt eine gemischte Besetzung des Hofgerichtes mit besoldeten Räten des Königs und der Kurfürsten, endlich eine feste Einkommensteuer: jeder, der über hundert Gulden einnimmt, soll einsechstel Gulden an das Reich zahlen.

So notwendig und nützlich die Superiorität des Concils, ebenso berechtigt ist sie. Der Beweis hiefür bildet den Schlussteil. Er wird geführt durch den Hinweis auf das Decretum Frequens des Constanzer Concils, sodann mit zwei „redelichen sachen“, d. h. mit der dogmatischen Unfehlbarkeit des Concils im Gegensatz zum Papste und seiner näheren Stellung zu Christus als Repräsentanten der Ecclesia universalis, der Braut Christi, während der Papst nur dessen Knecht und Sohn ist, ferner aus der heiligen Schrift, mit den bekannten Stellen Matth. 16 u. 18 und ihrer Auslegung durch die Väter, und endlich durch historische Beispiele [1]), die von der „verthumung“ des Liberius bis zur Absetzung Eugens heruntergeführt werden. Hieran schliesst sich ein heftiger Ausfall gegen den Siegeldieb Tarentinus. Mit einem Aufruf an die Fürsten der Christenheit, dem Concil treu

1) Aus der Differenz, die der Verfasser zwischen den Jahren dieser historischen Daten und seiner Zeit berechnet, erkennen wir das Jahr 1442 als das Entstehungsjahr der Flugschrift.

zu bleiben, besonders die Kurfürsten, die an den Tag von Frankfurt 1439 erinnert werden, schliesst die Abhandlung [1]).

In dem Verfasser möchte ich einen Thüringer vermuten. Die zweimalige speciellere Erwähnung von Erfurt und die von dem Probst von Dorla (Kreis Mühlhausen) scheint mir darauf hinzudeuten. Möglich, dass ein Mitglied der Erfurter Universität der Schriftsteller war. Die Frage, ob der Schrift ein lateinischer Text zu Grunde liegt, muss ich noch offen lassen. Der Verfasser bemüht sich, zu jedem lateinischen Citat oder Fremdwort die deutsche Uebersetzung hinzuzufügen: man erkennt die Absicht weiterer Verbreitung.

Eine nähere Bezeichnung der Zeit habe ich noch nicht finden können. Friedrich wird römischer König genannt. Seine Krönung fand 17. Juli 1442 statt. Man konnte aber schon dem Gewählten diesen Titel beilegen. Doch werden wir kaum fehlgehen, wenn wir die Schrift in die Zeit des Frankfurter Reichstages von diesem Jahre verlegten.

Zu einer Untersuchung der Sprache fehlte es mir bisher an Zeit und Kenntnissen. Der Abschreiber scheint den Text ein wenig umgewandelt zu haben. Dennoch erkennt man auch aus ihm, wie mich Herr Professor K. Lucae belehrte, Mitteldeutschland als die Heimat des Verfassers. Nach der sprachlichen Seite wird die Schrift ebenfalls Interesse in Anspruch nehmen dürfen, so dass nicht nur diese Anzeige, sondern auch wohl die Herausgabe der Flugschrift angebracht sein möchte.

4.

Notiz über Melanchthons angeblichen Brief an den venetianischen Senat (1539).

Von

Lic. Dr. **Karl Benrath**

in Bonn.

Das bezeichnete Schreiben wird in „Ph. Melanchthon und M. Servet, eine Quellenstudie von Lic. theol. H. Tollin“ (Berlin

---

1) Auch Hardt bezeichnet sie als „Principibus Imperii exhibita“ (a. a. O. 1427).

1876) benutzt, um darauf das ganze siebente Kapitel zu bauen, dessen Inhalt sich durch die Ueberschrift kennzeichnet: „Melanchthon verfolgt Servet 1535—1543“. Ueber die Genesis des Schreibens findet sich dort S. 136 folgende Auskunft: „Im Frühjahr 1539 kam, zur Fortsetzung seiner Studien, nach Wittenberg ein Venetianer Braccieti, auch Michael Braccioli [1]) genannt, vielleicht des berühmten Bibelübersetzers Antonio Braccioli [2]) Bruder. Dieser überbrachte einen Schmerzensschrei vieler hohen Senatoren in Venedig über den furchtbar um sich greifenden Servetianismus. Melanchthon, der den Venetianern schon seit Ende Juli 1530 ein Ermunterungsschreiben dankte, das den Wittenberger im Kampfe gegen Rom aufrecht erhalten und stärken sollte, fühlte sich verpflichtet, gegen den spanischen Antitrinitarier dem Senat von Venedig Rat und Hülfe zu bringen.“

Die Aufschrift dieses Schreibens (Ad Senatum Venetum) ist schon dem trefflichen Schelhorn als nicht zuverlässig erschienen. Er erklärt in den „Ergötzlichkeiten aus der Kirchenhistorie und Literatur“ I, S. 422 (Ulm und Leipzig 1762), dass er ihr die andere Aufschrift: „Ad Venetos quosdam Evangelii studiosos“ vorziehe, unter welcher sich das Schreiben in den Declamationes III, S. 579 sqq. (Strassburg 1570) vorfindet. „Melanchthon wusste wohl“, sagt Schelhorn, „nach der Hofweise an grosse Herren zu schreiben: er würde also viel demütigere und ehrerbietigere Ausdrücke gebraucht haben, wenn der Brief an den hohen Rat zu Venedig selbst gerichtet gewesen wäre, und er hätte schwerlich so vertraulich von der Religion an römisch-katholische Regenten in Italien geschrieben, mit denen er zuvor in keinem Briefwechsel gestanden. Es befindet sich kein gebürender Ehrentitel darin, den er gewiss sonst dem Durchlauchtigen Doge und Rat würde gegeben haben.“

Wir lassen die Beanstandung der Adresse wegen innerer Gründe auf sich beruhen. Jüngst ist ein neues Moment zu Tage getreten, welches die Frage viel radikaler berührt, indem es die Echtheit des ganzen Schreibens zweifelhaft macht. Es findet sich nämlich in dem 1875 erschienenen dritten Bande der Geschichte Karls V. von De Leva [3]), S. 327, aus einer Handschrift der Markusbibliothek (M. c. 7, cod. 802) die folgende Mitteilung: „Melanchthon si ha escusato con me di una operetta, ossia epistola

---

1) Corpus Ref. III, 1645 (Brief an Veit vom 5. Jan. 1538) schreibt Bracchiolus; so auch die früheren Ausgaben von Melanchthons Briefen.

2) Dieser Gelehrte hiess Bruccioli, wie auch Schelhorn (Ergötzlichkeiten I, S. 421) richtig schreibt, dem man die obige Conjectur verdankt.

3) Storia documentata di Carlo V. in correlazione all' Italia del professore Giuseppe De Leva (Vol. III, Padova 1875).

data fuora intitulata al Senato Veneto, dicendomi non esser sua, ma altri l'haveano fatta et publicata sotto il suo nome, come fanno in molte altre cose, et ancora che la cosa fosse bona in se, non però veramente l'havea fatta, nè l'haria intitulata a quel exc.^{mo} senato senza qualche occasione."

Diese Angabe ist einem offiziellen Berichte entnommen, welchen der Gesandte der Republik beim Kaiser, Francesco Contarini, unter dem 29. März 1541 von Regensburg aus, wo grade das bekannte Religionsgespräch stattfand, nach Venedig gerichtet hat. Melanchthon stellte damit, offenbar mündlich dem Gesandten gegenüber, in Abrede, dass er das Schreiben, welches bereits 1539 in Nürnberg im Druck erschienen war [1]), verfasst habe: „Er würde", sagte er, „ein solches Schreiben nicht ohne specielle Veranlassung an den hohen Senat gerichtet haben." Wir sehen, Schelhorn ist bezüglich der Etiquettenfrage ganz auf der richtigen Fährte; denn wo Tollin den „Schmerzensschrei vieler hohen Senatoren in Venedig" gehört haben will, ist uns unerfindlich. Was jedoch den Inhalt des Schreibens im allgemeinen betrifft, so erklärt sich Melanchthon — und jeder, der die Stellung des Reformatoren zu den trinitarischen Fragen kennt, wird das natürlich finden — damit einverstanden. Offenbar hat man es dieser materiellen Uebereinstimmung zu danken, dass das Schreiben, von dem Melanchthon doch selbst sagt, „ein Andrer habe es verfasst und unter seinem Namen veröffentlicht", trotzdem in die Sammlung seiner Briefe als ihm angehörig aufgenommen worden ist.

---

1) Unter dem Titel: „Epistola Philippi Melanchthonis ad Senatum Venetum"; vgl. Bibliotheca Ebneri I, 333. Aus Bock, Hist. Antitrin. II, S. 398 würde hervorgehen, dass das Schreiben bereits 1538 in Nürnberg gedruckt worden sei.

5.

Zwei Briefe Johann Ecks.

Mitgeteilt von

V. Schultze in Neapel.

I. Eck an den Cardinal Farnese.

Ingolstadt, 1. April 1541.

Original im Grande Archivio zu Neapel.

Paratissima obsequia, salutem cum sui commendatione.

R^{me} et amplissime Pater, non oportebat labores colloquii Wormatiensis tanta honoris prefatione extollere: agnosco enim me debitorem Sedis Apostolicae et S^{mi} D. N., quare libenter et diligenter eis inserviam.

Laus Deo, quod per gratiam Spiritus S^{ti} confido, me posse facile vincere eos hostes fidei et schismaticos, si disputando in arenam descenderint.

Post conventus Frankfordie et Hagenoe habitos spargebant magno fastu arroganter in plebem, neminem audere congredi cum eis. Verbum Dei stare pro eis invicte. Hoc et editis libellis sparserunt in vulgus. Quod si ego fuissem vocatus Hagenoam, repressissem et obstruxissem ego eis ora. At nemo me conduxit.

Quamvis ergo paucis diebus disputaverimus, tamen profuit plurimum et multis millibus florenorum non poterit estimari.

Jam enim experti ekium illum antiquum imperterrito animo ausum cum eis congredi sicut et ante XXI annos, jam vero vana eorum cessat jactantia, cum obtulissem me paratum non solum disputaturum cum Melanchthone, verum etiam cum singulis XI^{m} [1]). At dum ventum est in palestram, ita eos terrui, ut etiam adhortante Melanchthone nullus auderet surgere et congredi [2]).

Ad hec mitiores facti sunt; qui me prius criminabantur hostem evangelii, inimicum veritatis, jam me laudant, salutant, conveniunt, invitant, offerunt se paratos et libenter auditoros meam informationem.

---

1) milibus (?).

2) Diese für die bekannte Selbstberäucherung Ecks bezeichnenden Worte empfangen ihre richtige Beleuchtung durch die Urteile der Protestanten über das Auftreten Ecks beim Wormser Gespräche vom 14. bis 18. Januar 1541. Man vgl. die Briefe Goldsteins und Mollers Corp.

Cur autem non vocer Ratisbonam, miror; injussus non venio [1]). Hoc autem, R[me] Pater offero amplitudini tue, ut possis omnia de me S[mo] D. N. polliceri. Valeas, felicissime Princeps.

Ingolstadii Kl. Aprilis. Anno gratie 1541.

obsequentissimus servitor

Jo. Eckius.

---

2. Eck an den Papst.

Ingolstadt, 1. Januar 1524.

Original im Grande Archivio zu Neapel.

S. D. N. Paulo III. Sancte
Romane et apostolice ecclesie
pont. opt. max.

Post oscula pedum beatorum et sui commendationem. Beatissime pater, quae schismatici moliantur adversus ecclesiam Dei ac

---

Ref. IV, 26. 27, besonders aber Calvin an Farell, Strassb. 1. Febr. 1541 (Corp. Ref. XXXIX, 146): „Non referam hic quanto fastu, quanta audacia, insolentia, impudentia vociferatus sit ille nugator. Propone tibi effigiem barbari sophistae inter illiteratos stolide exsultantis et habebis dimidiam partem Ekcii.“ Da sich auch sonst Spuren davon finden, dass seine eigenen Parteigenossen und namentlich Granvella übel mit ihm zufrieden waren, so werden wir Calvin auch darin Glauben schenken dürfen, wenn er weiter berichtet: „(Caesariani) abutuntur (Eckio) tanquam morione.“ [Th. Brieger.]

1) Es scheint in der Tat, als sei Eck anfangs absichtlich von Regensburg fern gehalten worden, wahrscheinlich weil er sich bei Granvella misliebig gemacht hatte. Die Herzoge von Bayern, welche schon am 11. März in Regensburg waren (Corp. Ref. XXXIX, 172), hatten ihn diesmal nicht mitgebracht (vgl. auch den Brief Crucigers vom 29. März: von gegnerischen Theologen sei nur Cochlaeus da: „Eccium aiunt cupidum hic accurrendi, ut suas efflaret glorias apud stultos, retineri a Bavaris“; Corp. Ref. IV, 146 sq. und Cochlaeus an Nausea, Regensb. 3. April 1541: „D. Joan. Eckius nondum adest“, Epistolarum miscellanearum ad Frid. Nauseam libri X. Basileae M. D. L. p. 304). Wann und von wem Eck nach Regensburg berufen ist, habe ich nicht ermitteln können: er befindet sich unter den am 20. April vom Kaiser ernannten sechs Collocutoren und nimmt am 21. an der Audienz teil, welche Carl V. denselben gewährte (Corp. Ref. XXXIX, 200). — Im Widerspruch mit unserem Briefe weiss Wiedemann (Joh. Eck, S. 313) seinen Lesern zu erzählen, Eck habe mit Widerwillen an den Verhandlungen Anteil genommen, zunächst habe ihn der Befehl seines Fürsten zur Teilnahme bewogen u. s. w. — Uebrigens hatte über gleiche Zurücksetzung, wie anfangs Eck, während des ganzen Regensburger Reichstages Joh. Cochlaeus zu klagen. Schon am 5. März hatte er sich in Regensburg eingestellt, musste sich aber zu seinem Leidwesen davon überzeugen, dass man seiner Hülfe ganz und gar nicht bedurfte, sondern jetzt ganz andere Männer verwenden zu müssen glaubte, einen Gropper und Julius von Pflug. Mehrfach giebt Cochlaeus in seinen Briefen an den ihm befreundeten Nausea, Bischof von Wien, der elegischen Stimmung Ausdruck, in welche ihn die Nichtbeachtung

sed. ap. honorem, potuisti non obscure ex relatione S. T. legati, viri oppido venerandi, ac impio Buceri libro ms. relligere. Ego pro virili parte, ne principes a sycophantiis hereticorum circumvenirentur Ratisponae, jam per litteras a me scriptas, jam per litteras, dum per infirmitatem scribere non possem, a me dictatas, perpetuo insisto officio meo. Evulgato autem Buceri infami libro, in quo non solum R. ecclesiam ac R. hujus legatum multis mendaciis proscidit ac impietatibus, sed et principes Catholicos et revend.mos. Episcopos ac illustrissimos proceres multis injuriis affecit, ego qui debeo honorem Christo, ecclesie catholice et sed. ap. ac principibus meis Bavarie christianissimis, maledictionibus illius, ad Catholicorum consolationem, occurri, etsi me non fugiat, quanto id facerem cum periculo ac discrimine vitae, quia canes isti ac lupi nos ubique circumdant. At deus, qui salvavit Danielem in laco leonum, etiam eruet a framea animam meam et de manu canis unicam meam, ut cum jubilo dicam: principes persecuti sunt me gratis. Hunc laborem S. T., maximo sacrorum antistiti ac sacro tuo collegio dedicavi pro mea in sed. ap. observantia. Rmo Cardinali A. Farnesio Vicecancellario scripsi, non tamen importune, sed quantum placuerit clementiae tuae.

D. O. M. conserva S. T. incolumem in multos annos.

Ingolstadii Bavarie Kl. Jan. Anno 1542.

Servitor ac capellanus
a pedibus
J. Eckius [1]).

---

seiner Person versetzt hatte. So am 3. April: „Nemo ad operandum nos conducit, nemo requirit operam nostram“ (Epist. ad Naus., S. 303); am 2. Mai: „Mei nullus est hic, quemadmodum et Wormatiae, usus. Nec multi ex catholicis Theologis hic sunt“ (ib. S. 310); am 8. Mai: „Ego ... velut Petrus longe stans, sequor, ut videam finem huius de religione concordanda tractatus“ (S. 311); endlich am 22. Juni: „Ego ad omnia spectator fui, male perdens (ut dicitur) oleum et operam, qui cum duobus equis et famulis quinque iam hic mensibus subsisto, cum non levì damno domi“ (S. 321). [Th. Brieger.]

1) Mit diesem Briefe begleitete Eck die Uebersendung seiner gegen Bucer gerichteten „Apologia pro reverendis. et illustr. Principibus Catholicis . . Ingolstadii 1542“. Sie wird eröffnet mit einer an Paul III. und das Cardinalscollegium gerichteten Dedicationsepistel vom December 1541; den Schluss bildet ein Brief Ecks an Granvella vom 18. December. Die Apologie verliess in der vorletzten Woche des December 1541 die Presse (s. Eck an Nausea, Ingolstadt den 20. December 1541, Epist. ad Naus., S. 330; in diesem wichtigen Briefe findet sich auch die Klage, dass er durch seine Bekämpfung des Regensburger Buches die Gunst Granvella's völlig verscherzt habe und für alle seine Anstrengungen in Worms nicht belohnt sei). Uebrigens scheint Farnese es nicht der Mühe wert gehalten zu haben, den vorliegenden Brief Ecks an seine Adresse gelangen zu lassen, da er sich sonst schwerlich in dem Farnesischen Nachlasse vorfinden würde. [Th. Brieger.]

6.

Zur kirchlichen Statistik.

Eine Umschau in der Kirche Griechenlands.

Von

Ath. Papalukas Eutaxias.

Schon mit dem Anfang dieses Jahrhunderts eröffnete sich für die griechische Kirche eine neue Epoche. Es begann damals der Druck der türkischen Unterjochung der Rajas etwas nachzulassen, und die günstige Gelegenheit wurde sofort ergriffen, um für Hebung des kirchlichen Lebens zu sorgen. Auch in den früheren Jahrhunderten waren einige vereinzelte Beispiele theologischer Gelehrsamkeit unter der höheren Geistlichkeit vorgekommen; von jetzt an aber, nachdem man eine gewisse Berechtigung von der hohen Pforte erlangt, höhere Schulen in den grösseren Städten des Reichs zu gründen, wurden die Fälle der früher unter derselben herrschenden tiefen Unwissenheit allmählich seltener. Doch ein grosser Umschwung ist erst seit Ende der zwanziger Jahre eingetreten, nachdem nach einem verzweifelten siebenjährigen Kriege Griechenland für einen freien unabhängigen Staat erklärt war. Zu den früheren sechs von einander unabhängigen Kirchen (*Ἐκκλησίαι Αὐτοκέφαλοι*) innerhalb der griechischen Kirche (den Patriarchaten von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem und den Erzbistümern von Cypern und vom Berge Sinai — letzteres eigentlich eine Abtei mit erzbischöflichem Titel —) kam jetzt eine neue hinzu, diejenige vom freien Griechenland, die zwar den Patriarchen von Konstantinopel noch immer als primus inter pares anerkennt, doch keine Rechte des Primats ihm in Beziehung auf sich selbst zugesteht, wie es sonst bei den älteren unabhängigen Kirchen in der Türkei der Fall ist. Die Regierung Griechenlands betrachtete es als eine ihrer ersten Aufgaben, der Kirche zu ihrer Erhebung zu verhelfen, und dies meinte sie nicht besser tun zu können, als wenn sie sofort für die Bildung der Geistlichkeit Anstalten traf, und zwar, da es natürlicherweise nicht auf einmal für alle Geistlichen geschehen konnte, anfangs bloss für die höheren unter ihnen, nämlich für die Bischöfe und die Reiseprediger, die den ersteren Beistand in ihrem Lehramte leisten sollten. Ein erster schwacher Versuch dazu, den schon die Regierung Kapodistrias

durch die Errichtung eines Seminars auf der Insel Paros machte, musste bald scheitern. Unter dem König Otto I. wurde 1837 die Universität zu Athen begründet, der man auch eine theologische Facultät beigab, die sich bald, soweit es die Umstände erlaubten, nach dem Muster der evangelisch-theologischen Facultäten Deutschlands gestaltete. Von jetzt an wurden die Bischöfe und die Reiseprediger vornehmlich aus den Reihen derjenigen gewählt, die den Lehrcursus dieser Facultät durchgemacht hatten. Dem Beispiele der Kirche vom freien Griechenland sind dann auch ihre Schwestern, die noch unter der Herrschaft der Muselmänner stehen, nachgefolgt, sobald sie die dazu nötige Freiheit, namentlich nach dem Erlasse des Hattischeriffs von Gülhane (1839) und des Hatti-Humayums (18. Februar 1856) erhielten. Doch da die Mittel nicht zur Begründung einer Universität ausreichten, so hat man sich mit der Errichtung von zwei theologischen Seminaren (*Θεολογικαὶ Σχολαί*) begnügen müssen, von welchen das eine auf der Chalke, einer nicht weit von Konstantinopel liegenden Insel, das andere in Jerusalem errichtet wurde. Leider aber sind sie beide grösstenteils nach dem Muster der katholischen Seminare, wie sie noch heutzutage in Italien, Frankreich und Belgien bestehen, eingerichtet, und obgleich sie immerhin besser als nichts sind, so hätten sie doch, wenn die Verhältnisse der Kirche unter der Türkei eine umfassendere und freisinnigere Anordnung erlaubt hätten, unzweifelhaft viel schönere Früchte tragen können. Auch diese Seminare sind eigentlich nur für die höheren Geistlichen bestimmt, auf die man vor allem auch hier die erste Aufmerksamkeit richten musste. Der einzige, für die Kirche vom freien Griechenland sehr beklagenswerte Unterschied besteht darin, dass, indem man in ihr noch nicht gesetzlich bestimmt hat, ob es für die zu wählenden Bischöfe unbedingt erforderlich sei, die theologischen Facultätsstudien an der Athenischen Universität absolvirt zu haben, die Kirche unter der Türkei schon einen Vorsprung in der Beziehung gemacht und in einem Reglement (*Κανονισμὸς περὶ τῶν ἀναγκαίων προσόντων τῶν εἰς ἀρχιερατείαν ἐκλεξίμων* etc. art. 2) angeordnet hat, dass es für die Erlangung der Bischofswürde unbedingt nötig sei, dass man seine Studien in einem von den genannten theologischen Seminaren erledigt habe oder wenigstens soviel theologische Kenntnisse besitze wie ein Abiturient aus diesen Seminaren. Immerhin also ist für den höheren Klerus sowohl in der Kirche vom freien Griechenland als auch in derjenigen unter der Türkei etwas geschehen. Allein nicht genug ist es zu bedauern, dass man noch in keiner von beiden auch für die niedere Geistlichkeit die nötige Sorge getragen hat. In der Türkei nämlich geht man jetzt erst mit dem Gedanken um, Priesterseminare überall, wo

es möglich ist, zu errichten; im freien Griechenland hat man schon mehrere solche gegründet, aber damit so viel als gar nichts ausgerichtet. Das erstgegründete von diesen Seminaren war die kirchliche Rizarissche Schule in Athen (Ἐκκλησιαστικὴ Ῥιζάρειος Σχολή), so genannt, weil man dieselbe dem Grossmute der Gebrüder Rizaris verdankt, die alle Mittel für das erforderliche Gebäude und dann für die Besoldung der Professoren und die Unterhaltung der Seminaristen hergaben. Der Rizarisschen Schule sind dann noch drei neue Priesterseminare (Ἱερατικαὶ σχολαί) gefolgt, eines für das Festgriechenland in Chalkis, ein zweites für den Peloponnesos in Tripolis, und das dritte für die Inseln in Hermopolis (auf der Insel Syra), denen neuerdings noch ein viertes für die jonischen Inseln auf Corfu hinzugefügt wurde, — alle durch Mittel der Regierung errichtet und erhalten. Das Gemeinsame aller dieser Anstalten ist, dass sie fast ohne Ausnahme nach dem auch in Russland zur Anwendung gebrachten Systeme der katholischen Priesterseminare des Mittelalters eingerichtet sind, weshalb sie denselben Vorwurf mit den in der Türkei bestehenden Seminaren verdienen. Eine Ausnahme unter allen diesen bildet wohl in einer Beziehung die Rizarissche Schule, die auch schon früher vollständiger als die übrigen Seminare organisirt war, in der letzten Zeit aber sehr bedeutende Verbesserungen erhalten hat, — Dank dem unermüdlichen Eifer ihres jetzigen Directors, des gelehrten Archimandriten Sokrates Koliatzos, der vor einigen Jahren zu dem Zwecke das Abendland, besonders Deutschland bereiste, um hier eingehendere Studien in verschiedenen geistlichen Bildungsanstalten zu machen. Trotz alledem aber bleibt es noch immer eine sehr traurige Tatsache, dass bei der niederen griechischen Geistlichkeit noch keine merkliche Verbesserung eingetreten ist, und dass unter derselben im grossen und ganzen — vereinzelte Ausnahmen kommen hier nicht in Betracht — noch heutzutage die frühere Unwissenheit herrscht. Wir müssen es uns versagen, näher auf die Ursachen dieser Erscheinung einzugehen, da dies die Grenzen einer einfachen Umschau weit überschreiten würde.

Nur so viel sei bemerkt: die erwähnten Priesterseminare hätten auch mit allen ihren Mängeln dazu ausreichen können, um niedere Geistliche so weit auszubilden, dass sie immerhin für die Bedürfnisse des Augenblicks als hinreichend unterrichtet gelten konnten. Doch bis jetzt ist die Zahl derjenigen Zöglinge dieser Seminare, die sich dem Dienste der Kirche gewidmet haben, verschwindend gering geblieben. Es giebt hierfür viele Ursachen, unter denen wir die allerwichtigsten erwähnen möchten. Man hat nämlich bisher in der Kirche Griechenlands wie der Türkei bloss für die Verbesserung der finanziellen Lage der

höheren Geistlichkeit (Bischöfe, Reiseprediger u. s. w.) gesorgt, indem man ihr ein bestimmtes Gehalt von Seiten der Regierung sicherte. Zwar ist auch dieses ziemlich dürftig, — in Griechenland z. B. erhalten die Erzbischöfe monatlich ungefähr 300, die Bischöfe 250 und die Reiseprediger kaum 150—160 Mark; doch selbst diese geringen Summen genügen, um ihre Stellung wenigstens erträglich zu machen. Ganz anders verhält es sich mit der niederen Geistlichkeit. Diese wurde noch jetzt ihrem früheren Schicksale überlassen, indem man sie noch immer auf ihre bisherigen Casualien oder Stolgebüren verwies. Allein diese sind so unzureichend, besonders für einen Familienvater — denn in der griechischen Kirche hat sich die Gewohnheit festgesetzt, bloss verheiratete Priester als Pfarrer anzustellen —, dass diese sich genötigt sehen, neben ihrem Amte noch ein Geschäft zu ihrer Selbsterhaltung zu treiben, meistens Ackerbau und dergleichen. Deshalb wird man es gewiss nicht ganz unbegreiflich finden, dass junge Leute, die schon eine gewisse Bildung erreicht haben, wie diejenigen in den Priesterseminaren, sehr leicht nachher eine andere, behaglichere Carrière einschlagen, sich also nicht immer dazu entschliessen, eine Laufbahn zu wählen, die wie diejenige des Pfarrers so mühe- und dornenvoll ist. Die Folgen dieser Verwahrlosung der niederen Geistlichkeit haben sich leider bald genug gezeigt. Der Mangel an umfassenderer Bildung bei den niederen Geistlichen war früher nicht so sehr fühlbar, denn sie vermochten auch mit ihren geringen Kenntnissen, die sich meistens auf die biblische Geschichte, den Katechismus und das Einstudiren der gottesdienstlichen Handlungen beschränkten, bestärkt durch den Glauben, die ungeheuchelte Frömmigkeit und einen als Vorbild dienenden heiligen Lebenswandel, wodurch sie sich fast immer auszeichneten, den Ansprüchen ihrer Gemeinden nachzukommen. Ganz anders ist es aber jetzt, seitdem neue, vorher ganz ungeahnte Gefahren ihre Herde zu bedrohen angefangen haben. Bei uns hat man vielleicht zu früh mit der politischen Freiheit auch eine unbeschränkte geistige Freiheit eingeführt, unter deren Schutz jeder lehren und schreiben kann, was er will. Viele junge Leute aber, die, ohne vorher in ihrem Glauben befestigt genug zu sein, nach dem Abendland kamen und hier in nähere Bekanntschaft mit antikirchlichen und überhaupt antichristlichen und irreligiösen Lehren und Principien eintraten, haben dieselben nach ihrer Heimkehr auch unter ihrem Volke zu verbreiten gewusst. Gegenüber solchen Lehren und Principien mussten unsere niederen Geistlichen, die grade in unmittelbarer Berührung mit dem Volke stehen, gänzlich machtlos bleiben, da ihre bisherige Bildung nicht im Entferntesten zur Bekämpfung und Widerlegung derselben ausreichen konnte; und daher haben

diese Grundsätze eine so weite Verbreitung gewonnen, dass sie für unsere Kirche von sehr bedenklichen Folgen sein wird, wenn diese nicht bald genug Sorge dafür trägt, die Lage ihrer niederen Geistlichkeit zu verbessern, und wenn sie sie nicht in den Stand setzt, nachdem sie sich eine vollständigere, der jetzigen Zeit entsprechende Bildung angeeignet, das Volk in seinem Glauben auf wahren christlichen Grundlagen zu belehren und gegen jene Angriffe zu schützen.

Viel glücklicher war die griechische Kirche mit ihren Versuchen zur Wiederbelebung der theologischen Wissenschaften in ihrem eigenen Schosse. Vortrefflich war der Gedanke, begabte junge Männer zu ihrer wissenschaftlichen Unterweisung nach dem evangelischen Deutschland zu schicken. Nicht allein die Suprematie, welche dieses Land heutzutage unstreitig auf dem Gebiete der Wissenschaft behauptet, hat sie dazu bewogen. Sie hat einen und denselben Feind mit ihm zu bekämpfen, Rom, welches noch nicht aufgehört, seine Angriffe sowohl gegen die griechische als auch gegen die evangelische Kirche Deutschlands von Zeit zu Zeit zu erneuern; und ausserdem wusste sie ganz wohl, dass sie von evangelischer Seite grade in Deutschland gar nichts zu fürchten hatte, da man sich hier einzig und allein mit seinen eigenen Angelegenheiten beschäftigt, und dass die Studien auf wissenschaftlichem Gebiete, obwohl von verschiedenen Principien ausgehend, nichts desto weniger immer der Wahrheit allein dienen wollen, ohne Nebenabsichten dabei zu verfolgen. Daher hat bis jetzt schon eine grössere Anzahl von jungen Theologen in Deutschland ihre Ausbildung gesucht, von welchen zur Zeit nicht wenige bischöfliche Stühle und fast alle Professuren der theologischen Facultät an der Athenischen Universität, der Rizarisschen Schule und der beiden theologischen Seminare in der Türkei besetzt sind, oder die sonst als höhere Geistliche (Reiseprediger, Secretäre bei den verschiedenen Synoden u. s. w.) wirken. Die segensreichen Folgen dieser genaueren Bekanntschaft der griechischen Kirche mit dem evangelischen Deutschland haben sich schon frühzeitig gezeigt. Alle die jungen Theologen, die in Deutschland ausgebildet wurden, haben sich nach ihrer Heimkehr bemüht, nicht allein die deutsche Wissenschaft zu pflegen, sondern auch aus dem Leben der deutschen evangelischen Kirche nützliche und mit dem Geist und eigentümlichen Charakter der griechischen Kirche vereinbare Einrichtungen dorthin zu verpflanzen. — Hier möchten wir noch als einen Beleg für das Gesagte die Publicationen auf dem Gebiete unserer Theologie in den letzten Decennien mit einigen Worten erwähnen, die fast alle der Geist der deutschen evangelischen Wissenschaft beselt. In erster Reihe gehören hierher die Werke des ältesten Professors der Theologie an der Athenischen Universität und

langjährigen Redacteurs der gediegenen theologischen Zeitschrift „Der evangelische Prediger“ (*Εὐαγγελικὸς κήρυξ*), Dr. th. et ph. Konstantinus Kontogones, unter denen sich besonders der Grundriss der hebräischen Archäologie, der Leitfaden der Einleitung in das Alte und Neue Testament, seine zweibändige Patrologie und endlich das Handbuch der Kirchengeschichte, von welchem aber bis jetzt nur der erste Band erschienen ist, durch eine milde Auffassung, durch Reinheit und Klarheit des Ausdruckes und durch eine prägnante stilvolle Darstellung auszeichnen. In zweiter Reihe kommen in Betracht die Arbeiten des leider der Wissenschaft durch den Tod zu früh entrissenen Professors der Theologie und Hofpfarrers der Königin von Griechenland Dr. th. Panagiotes Pempotes; es sind dies seine Lehrbücher der biblischen Geschichte des Alten und Neuen Testamentes, der Dogmatik, der Ethik und der Liturgik, in denen allen man tiefe Auffassung des Gegenstandes mit trefflicher Anordnung des Stoffes vereinigt findet, obwohl die Darstellungsweise noch Einiges an Klarheit und Deutlichkeit zu wünschen übrig lässt. Aus der allerneuesten Literatur möchten wir besonders die Werke von zwei jungen sehr begabten theologischen Lehrern an der Universität zu Athen hervorheben, die Einleitung in das Neue Testament von Dr. Nikolaus Damala, eine sehr umfangreiche bahnbrechende Arbeit für die Isagogik und Kritik der neutestamentlichen Schriften in der griechischen Kirche, und den Grundriss der Kirchengeschichte von Dr. Anastasius D. Kyriakos, ein in klarem fliessendem Stile geschriebenes, wenn auch leider zu kurz gefasstes Werk; übrigens stützen sich beide Werke auf die jüngsten Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschungen im evangelischen Deutschland. Ueber ein kirchenrechtliches Werk: „*Τοῦ Κανονικοῦ Δικαίου τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολ. Ἐκκλησίας τὰ περὶ Ἱερατικῆς Ἐξουσίας*“ von Dr. Joh. Papalukas Eutaxias, den ersten Versuch einer wissenschaftlichen Behandlung des allerwichtigsten Teiles des kanonischen Rechts der griechischen Kirche, müssen wir uns aus naheliegenden Gründen jedes Urteiles enthalten. Vollends überflüssig wäre es, noch ein eignes Urteil zu äussern über die auch in Deutschland viel besprochene und als in jeder Hinsicht vorzüglich anerkannte Herausgabe der clementinischen Briefe vom jetzigen Metropoliten von Serres Dr. Philotheus Bryennius. Genug, mag gleich im ganzen unsere theologische Literatur gegen die des Abendlandes noch sehr zurückstehen, so dürften doch so manche Werke derselben als erste verheissungsvolle Versuche sehr beachtenswert erscheinen.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Mit ganz besonderer Sorgfalt wird sich die Zeitschrift angelegen sein lassen, einen lebendigen Austausch mit der allgemeinen Geschichtswissenschaft zu vermitteln. Denn so unzweifelhaft die Kirchen-Geschichte berufen und befähigt ist, der politischen nicht unwesentliche Dienste zu leisten, so gewiss muss sie fort und fort die ungemein dankenswerten Anregungen, welche seit etwa zwei Menschenaltern ihr von letzterer dargeboten werden, sich zu Nutze machen. Dass grade dieser Teil des Programms verwirklicht werden wird, steht um so zuversichtlicher zu hoffen, als **neben den hervorragendsten Fachmännern von theologischer Bildung auch eine grössere Anzahl der berufensten Vertreter der politischen Geschichte ihre Mitwirkung zugesagt hat.**

In den Namen derjenigen Herren aber, deren Beirat und Unterstützung für das Geschäft der Herausgabe gewonnen ist, liegt ohne Zweifel eine hinreichende Bürgschaft dafür, dass die Zeitschrift nicht nur mit der nötigen Umsicht und ohne die Vorurteile eines beschränkten Parteistandpunktes wird geleitet werden, sondern auch in Bezug auf Sprache und Darstellung den heutigen Anforderungen zu genügen bestrebt sein wird.

Bis auf Weiteres soll die Zeitschrift in zwanglosen Heften von durchschnittlich zehn Bogen erscheinen. Doch wird von Anfang an darauf Bedacht genommen werden, dass sobald wie möglich **jährlich vier Hefte,** welche allemal einen Band bilden, ausgegeben werden können. Der Preis des Bandes beträgt 16 Mark.

Sämmtliche Beiträge (mit Ausnahme der einzelnen Aufsätzen etwa angehängten Actenstücke) werden mit 40 Mark für den Bogen honorirt. Einsendungen sind an den unterzeichneten Herausgeber nach Marburg zu richten.

Marburg und Gotha.

Der Herausgeber:
Prof. Dr. Th. Brieger.

Der Verleger:
Friedr. Andr. Perthes.

Inhalt.